Nación Guaraní

COSMOLOGÍA AGUA Y SER HUMANO

SAGUAPAC
El agua de todos

Créditos:
Los conocimientos guaraní incluidos en esta publicación, son de propiedad de la Nación Guaraní

Investigación y Edición: Haydee Villalta Rojas

Revisión y resumen guaraní: Enrique Camargo Manuel

Diseño gráfico y diagramación: Liliana Cuéllar Vargas

Impresión: GRAFICHACO S.R.L.

ISBN: 978-9917-0-1351-8
Primera Edición
Santa Cruz de la Sierra - Bolivia
2021

COSMOLOGÍA AGUA Y SER HUMANO

Nación Guaraní

ÍNDICE

1. Introducción.....5

Resumen en guaraní.....6

2. Cuestiones metodológicas.....11

3. Datos generales.....17

- Población y territorio

4. Cosmología.....25

- Origen, percepción y descripción de lo que existe
- Concepción de la naturaleza

5. Agua.....45

- Agua en guaraní
- Ceremonias
- Algunos mitos sobre el agua
- Manejo del agua

6. Ser humano.....87

- Noción de persona
- Origen del ser humano
- Relación de la persona con la naturaleza y la cultura

7. Noción de progreso.....103

- Algunos apuntes para entender la noción de progreso en el pueblo guaraní.

8. Bibliografía.....111

- Lista de Imágenes dibujos y fotografías.....113

INTRODUCCIÓN

El presente documento es resultado de una investigación sobre la cultura del agua cuyo objetivo fue describir la concepción del agua en el pueblo guaraní.

Como la filosofía guaraní nos enseña que no se pueden separar los elementos del todo, al avanzar en la investigación, reflexionamos sobre el agua y, por tanto, sobre la vida y su entendimiento.

Encontramos en la filosofía guaraní una esperanza para la humanidad, que queremos compartir como un tesoro que nos permita escuchar, hablar, hacer y vivir con sabiduría.

Iniciamos el recorrido por la cosmología de los pueblos de habla guaraní, y desde ahí llegamos a indagar la noción de naturaleza y allí el papel del agua.

En este camino nos preguntamos por el ser humano como parte de la naturaleza y su relación con el entorno. Se puso especial atención en las ceremonias con relación al agua que se realizan en territorio guaraní en Bolivia.

Los pueblos guaraníes, como otros pueblos originarios, tuvieron conocimientos para potabilizar el agua antes de consumirla, es así que en el presente trabajo se registraron plantas que se utilizaban o se utilizan en la región para este fin.

Finalmente se puso atención a la noción de progreso que está presente en las personas que se entrevistaron. Esta percepción nos informa sobre los valores que fundamentan una cultura y la filosofía que la guía.

Con el estudio se obtuvieron importantes hallazgos, entre ellos, que el agua es un elemento sagrado que hace posible la conexión de todo en el planeta. Se identificaron características que se le atribuyen al agua en el pueblo guaraní, una de las cuales es su capacidad de grabar información en sí y transmitirla ya sea a personas, a plantas y animales, como también a otras aguas.

Agregar también que, los resultados que se exponen en el documento, son una muestra muy pequeña del pensamiento guaraní, pues se rescató de la revisión bibliográfica y conversaciones con personas cercanas y de confianza. Por lo tanto, no podríamos generalizar lo expresado en el presente documento para el conjunto del pueblo guaraní. Sin embargo, los resultados, alientan a seguir en la tarea de investigación.

Permanece la inspiración que transmite la cultura guaraní desde la sabiduría de la palabra y el compartir con alegría. Pues, nos enseña que en el seno de su cosmología se asigna una importancia transcendental a una gota de agua, con la cual emerge y se sostiene todo lo que existe.

RESUMEN EN GUARANÍ

ÄTURI

Tembikuatiaregua

Kuae tembikuatia oyeapovae tätape ikavi ñanembor~~ɨ~~vaerä jekuae ñandereko ñamom~~ɨ~~räta yaja yaiko. Echako ñande~~ɨ~~p~~ɨ~~reta imae jare iñemongetavae, mbaetiko oñebos~~ɨ~~r~~ɨ~~ mbaeko ñandevegua ~~Ɨ~~, ~~ɨ~~v~~ɨ~~, ñaneñee jare mbaepako ñandevegua tekokavivae. Jese kuae tembikuatia imiari ñandeve, javoi oechauka koräi:

Guaraniretaregua miari oyeapovae

Kuae ~~Ɨ~~guasu ipäurupi, guaraníreta jetako yaiko, jare ñanerëtareta arakaeteguive oikoñomaiko, Paraguaype, Uruguay, Vorivia jare Mbaaporendape jare Mbaras~~ɨ~~r~~ɨ~~pe. Kuae pandepo tëtaguasuretagui mokoi o~~ɨ~~p~~ɨ~~s~~ɨ~~ tëtaguasu jeera ñandeñeepe jaeko Paraguay jare Uruguay.

Oime ambuegue tupapirerupi oyeakuatia ñandereguavae, jeiretako oime opaetereve yaikovae jae yepe 280.000 guaranireta yaiko, jaema kuaereta metei tëtaraño yayopapa echako ñaneñee jare ñandereko mbaeti oyoav~~ɨ~~. Kuae miari ñanderegua jaeko oyapo jokuae Consejo Indigenista Misionero Mbaras~~ɨ~~r~~ɨ~~pe.

Erëiko kuae miari ñanderegua jare oyepapa oï ñanderëtarupi yaikovaereño, mbaeti oñemaeo oï jokuae karairëtarupi oikovaereta. Jokuaereta oyepapayeyave ipuereko jetaetata oyekua ñandepapaka; iruyeko mbaetiko oyepapa ñogu~~ɨ~~noi ñandevae oimevi Uruguaype ñogu~~ɨ~~noivaereta.

Kuae CIMB jeivae omombeu tembikuatiarupi kuae Boliviapeyepe oime yaiko 83.019 guaraníreta, jaemako oyeapoyave Teemoap~~ɨ~~taguasu arasa 2012pe jaeñoma yayekua ñai 58.900 ñandevaereta, koräikoyavae mbov~~ɨ~~yaetemako yaiko. Erëi yepetëimona mbov~~ɨ~~ño yayekua Tëtambapakape, jaeko oime yaiko Santa Cruz, Chuquisaca jare Tarijape. Javoi ñaneñee ojo oyepapa oï mborokuairupi oyeporuvaerä opaete ñanerëtaguasurupi. Erëi oime oiko tuichague mbiat~~ɨ~~t~~ɨ~~ ñaneñeeregua, jaeko yepetëi opaeteima mborokuairetarupi ñogu~~ɨ~~noi, jekuaeño iyagu~~ɨ~~ete ojo oiko keräiko oyeporuvae. Añaverupi mbaeti oyekua keräiko ñee oyeporu ñanerëtarupivae jare ñemboerendaretarupi ip~~ɨ~~rätarako ojo oikovae, yepetëi oime mborokuai moromboepegua oñerenovae jaeko 269 Tekomboereta jare ñemongeta jare ñeeregua oyeapovae. Mb~~ɨ~~at~~ɨ~~t~~ɨ~~vae jaeko arañavorupi jeieteño okaño ojo oiko ñaneñee. Ambueguereta oimbo~~ɨ~~p~~ɨ~~ oiporupota ñaneñee erëko ipuere mbarav~~ɨ~~k~~ɨ~~mi oväe chupevaerañoetema. Mbaetiyema irügue mbaepeguami.

Ñandetekomae

Oime opaño oyoav~~ɨ~~ ñemongetareta oyeapo ñanderekomae ipuerevaerä yaikuakaviete mbaeko jokuaevae. Ambueguereta oñemongeta keräiko opaño mbaembae oime kuae ~~ɨ~~v~~ɨ~~pevae jare mbaembaereta oyekuavae iyembo~~ɨ~~p~~ɨ~~ jare keräiko oyeapovae. Jaema ipuerevaerä michipe yaikua jaeko oipotatavi yaecha ket~~ɨ~~ko guaraníreta yaikovaerupima.

Ñandetekomae jaeko tenonde oechauka ñandeve kiaeteiko ñandevae, echako ipuerevaerä yayekuakaviete tenonde ñamaetako opaño mbaembaereta ñaneova ñoguɨnoivaere, yekoureta, mboroguɨroviareta jaema jokoropimako ñamboɨpɨ yaipɨsɨ yaja yaiko arakua. Jaema arakua yaipɨsɨmayave, jayaveramo ipuereta yaikuakavi keräiko kuae ɨvɨ yaiko pɨpevae jare keräiko yaiko ipɨpe ñañemoirükatureve opaete mbaembae oikove jare oikovembaeretandive.
Jayave, ikaviko oñemaevi ipokivaereta mbaeko iyemongeta jare keräirä jaereta oecha opaño maranduekarupi oväe yoguɨraja miariɨpɨreta ñandereguavae. Kuae ipokivaereta jaeko pai Melia, L. Cadogan jare Nimuendayu. Boliviape koräi ipokivae jaeko Riester. Jaereta oparavɨkɨ ñanderegua jare ikavirupi oyechaukareta ñanderekoɨpɨ koräi:

"(…) amope ndaye oyekua araɨvɨtï jesäkavaerami, jaema jokuaepe ndaye oyau tüpareta (…) Jasuka jaeko maratuɨpɨrupi oyekuavae, "(…). jaema jae ipuere oï ñandevegua opaño mbaembaereta ɨyɨpɨ omboyekuavae. Jokoguima oyekua ñaneramɨi, jaema kuae ñanerämɨi jaeko opaete mbaembae kuae ɨvɨpe oimevae iyapo. (Meliá, Bartolome, 1976:83)

"Opaete mbaereta iyemboɨpɨ, jokoräivi tüpareta iyemboɨpɨ; jare opaete kuae ɨvɨ jare araretarupi ñoguɨnoivae, tüpareta itenondeguaye (…) kuae yandeapoa jare opaete mbaereta iyapoareta, oyekua jare oyechauka ichɨete tenondeguayeevaegui, jaema okuakua mbaepotire okambureve, yasuka ikambɨre (…). (Chamorro, 2004, pág. 129)
Kuae tembikuatia imiarivi ñandeve maratuɨpɨrupi, arakaete ara jare ɨvɨreta jenda, oyekua ndaye ɨ opambaevaerami, jokuae ɨ jaeko oï tekoverami, jekuae oporombopɨauvae jare oporombotaɨrusuavei oikovaerä. Tenondeguaete ari aniramo ñandesɨ oiko ndaye ɨ jesaɨvae jendape ndaye oiko, kuaeko jae ɨvɨ mbitepe jaema jokopeko guaraníreta omboipi oñemoña (…) Pai-taviterä Paraguaypegua jare Kaiová Brasilpeguareta imiari Jasuka ndaye jae ama tïivae echako täta ipɨaguasu, jekuaeavei oiko jare jesäkavae, erëiko.

Mbaeti jendapeño opɨtavae, jembiapo jaeko mbaembae oyapopɨau ojo oikovae jare oyapokatu opaete mbae oikovevaereta jare mbaereta. Jokuae Mbaereta iyapoa, tüpareta jare opaño payereta oekako oyau jare oyekɨayoevaerä jokuae ɨpe oyembopɨauaveivaerä. (Chamorro, 2004, págs. 131-132)
Jokoräi kuae miarireta oyeapo yandeɨpɨretaregua. Jaema jaereta iporoguɨroviarupi, opaete ñande añave yaikovae meteiñoko ñandeɨpɨ jare ñaneñeereta meteiño ñee ichɨ oï ñandeve. Jokuaeramo, oipotatako kuae añave yayapo ñemongeta keräirupi ipuerevaerä ñamometei ñemongeta javoi kuae ñee ñajäavaereta ñamboɨpɨvaeräma yayomborɨete jekuae yajavaerä yaupitɨ ɨvɨ maraeɨ.
Jaeramiño, ipuereko yaecha, keräi oimeko irundɨ tüparetavaeregua: tenonde oyekuako ñaneñeeɨpɨ: Ayvu Rapyta; irundɨ tüpareta ñoguɨnoivae jaeko: kuarai jare yasɨtatareta; jaeko tata iya; jaeyeñovi araɨvɨtï oporomoingovevae iya; jare ɨ iya. Jokoguima oyapo ɨvɨ tenondete oikovae: Metei mbaeraɨ ovevevae, metei guɨra, metei mboi jare metei mɨmba; omee ñemongeta irüretape javoi okañi. Jokogui oyekuaye ipuerevaerä oporokuai ɨvɨpɨau oyeapovaerä, oipoepɨvaerä jokuae ɨvɨ okañɨvae echako oñevae kañɨtei ɨporuguasu oyeapoyave. (Cadogán, maratuɨpɨ guaraníreta yoguɨrekoarupi oyeapovae, 1951, pág. 204).

Ɨvɨguasuregua

Kuae tembikuatiarupi meteiñavo ipuere yamboɨpɨ yaikuaviete kerupiko yaikovae jare keräiko yaiporu ñandeɨvɨguasuvaeregua. Erëi tenonde oipotatako yaikua kerupiko ñandeɨvɨguasu iyapɨ ndei rambueve jekombuevaereta oyemboiya ñandeɨvɨguasure.

Guaranireta yoguɨreko kuae ɨvɨguasu Boliviape, jaeko ojäareta ñaneñeete. Jare oechauka ñandeve mbaeko ɨvɨguasu opaete guaraníretapevae. Echako yayemboguetayave ɨvɨre, mbaetiko yayemongeta ñai koorendare, aniramo tëtareta jendare. Yaechako ñai keräi ñandevaereta meteiñavo oguatapäve aniramo oñomomiarireve yoguɨrekoreta ɨvɨguasu japɨpe. Echako ñandevegua, guaraní yaikovaeretape opaete mbaembaereta ɨvɨguasurupi ñoguɨnoivae, jaeko ñaneirü jare oikovevaeretako. Jokuaeramoko oimeyave mbae oasata ñanendive ñandembopaɨu. Aniramo oyechaka ñandeve opaño mbaerupi jare oyeandukavi ñandeve.

Jokoräiñovi, ipuereko mbaetireve mbaeavai, ñañomomiarivi ɨvɨporetandive, omombeuvaerä ñandeve keräi yayeanduvaerä opaño mbaejekoporegua. Echako mbaetiyave yayeapɨsaka ipueretako jupiveiño mbae ikavimbae oñevae ñandeve. Jokuaeramo oipotata yaikaturupikavi yaiko jare yayoguɨroatavae opaño ɨvɨporeta ñoguɨnoi ñandeɨvɨrupivae.

Keräiko ñaneñee oï

Kuae tembikuatia imiari ñandeve keräi ñanerëtaguasu Boliviape, yepetëi jetayaema oyekua Ñemborɨkareta ipuerevaerä ñaneñee ojo tenondekotɨ, opaño tembikuarupi, ñajäavaerupi aniramo ñembojɨsɨreta oyeapo ñeerunduka jare mbɨrɨmaekaretarupivaepe. Erëi, ¿mbaepa oasa oï?. Jare ¿Keräipa oï ñaneñee opaete tëtaretarupi?.

Mborokuai 269 jaeko Ñeereta oñemomɨrätavaerä opaete tëtaiyayaetereta ñoguɨnoiarupi jaeramiñovi tëtaguasuretarupi. Erëiko añave oyekuavae jaeko jeieteño tëtaretarupi tëtaräreta oeya yoguɨraja ñaneñee. Mbaeti oyeporu tëtaretarupi jokoräiñovi ñemboerendaretarupi. Koräiramo taɨrusuvaereta mbaetima ipuere oipɨsɨ arakua ñaneñeerupi oñevae ñandevevaere.

Kuae teko ñemborendarupiñoako oasa. Yayanduyave ñanderuvichareta iñemoñee, mbɨte oasayeti oiporureta karaiñee. Javoi koräikoyave ñanemarätatëiko erëi, kianunga koräi ñee ojäavae oñembotuichaño oyapearoaro ñaneñee oiporuyave.

Jayave, kuae ipuerevaerä oyeapokatu, jeietetako ñambombaravɨkɨ Ñeeregua jare Tekoregua oñemboapo oï Ñandevevae. Jaeko ILC-G. jokope jaeko ipoki ñeeregua ñoguɨnoivaereta iparavɨkɨrenda, jaema jokoropi ipuerevaerä ñamboɨpɨ yaechapɨauye ñandeɨpɨreta itekoasa, iarakuareta jokoräiñovi iyɨpɨeteyave keräiko imaereta opaete yaikovaeregua.

Mbaeko ñandevegua ɨvɨporeta

Guaraní yaikovaeretapegua tätako ikavi yayoguɨroatakavivaerä opaete ɨvɨporetandive. Echako opaete jokuae mbaereta jaeko ñaneirü, omee ñemborɨ ñandevevae, oñangareko ñandere jare iparavɨkɨre

tätague yayekou. Ɨviɨporeta jaeko ñoguɨnoi añetepegua ɨviɨ iyarävae. Yepetëi mbaeti itupapireta, erëiko jaeretako opa oimaekavi keräiko ɨviɨ oyeporutavae jare yayekouta jesevae.

¿Mbaepa oasa añaverupi kuae ñandeɨviɨguasurupi?. Kuae marandu jaekaviete yayapovaerä meteiñavo ñandeyeɨpe arañavorupi.

Keräipako ɨrerendare yayangareko

Tëtareta mbaeti jetarupɨ i guinoivae, tätako jasɨkatu. Jokuaeramoko oipotata jekuae opaetevae oyemboe ipuerevaerä oikatu oñangareko Ɨre. Ɨnooka oimearupi jaeko oipotata oñeangarekokaviete jese. Echako mbaetiyave ñamae jese imambaepegua ipuereta opa tɨpa. Kuaeramo oipotatako jokuae ɨ nooka oïvaepe oñekesekavi, aguɨyevaerä mɨmbareta oyuvanga ɨre. Oñekesevaerä tëta oyapotako yemboatɨ jaema jokopeko oñemeeta mbaraviɨkɨ meteiñavope. Erëiko jokuae ɨ oyekɨayoe oyeapo opaño ñanaretapevae jare ñakaguairä, guarenoretape jaeko ikavigue mbaepoki oyeapovaerä iregua.

Jaema ɨ ipuerevaerä oñemoesaka jokuae tembikuatia oyeapovaepe oyekua opaño kaaporemitɨreta oyeporuvae. Jokope ikavietevae jaeko guareno iɨgue, taperächi oyeyosovae, ñakaraguairämi oyeapasogue; jokoräiñovi oyeporu ñanarokɨreta ɨmoesäka. Opaete kuae kuaereta oyeporu tëtareta ɨnookagui oiporuretavae jouvaerä jare ombaeputukavaerä pɨpereta jokoräiñovi oiporuvaerä maemimbareta omboiuvaerä. Amope kiareta temitimi guinoivae jaenungaviko oiporureta omboɨuvaerä jemitɨreta. Erëi kuae teko mbaetimbate ipɨräta tëtaretarupi, yepetëi jetague ñemborɨ oñevae kuaepegua, erëi mbaeti tëtaräreta oñemambeko mbate kuae kooraɨ mbaraviɨkɨreve.

Keräipako Ñandevaereta yaiko

Kuae tembikuatiarupi oyechavae jaeko keräiko ñandevaereta yoguɨreko arakaeguive jare mbaepeko ambueye irü tëtaguasuretaguivae. Ñamaeyave, irü tëtaregui yayoaviɨko echa ñande metei tëtaräñoko yaiko opaetevae yepemona keti ketɨrupi yaiko, erëiko kianunga ñaneñee ojäavae yaenduyave jaeko ñandevae, jaema ñandevaeyave jaeko ñanerëtarä. Jokuaepeko täta yayoavɨ irüvaeretagui. Erëi, ¿Keräipako yaikua kuae teko. Kuae teko yaikuako ñaneñeerupi. Mase ñamae koräi: "Ñande" jaeko oipota jei metei ñee ojäavae, metei tëtarä ñandevae. Jaemako yaiporuyave ñaneñee "ore". Jaema kuae ñee ore yaeyave, jaeko yayemboyoaviɨma ñai irü tekoambuevaeretagui. Ore yaeyave jaeko ñandeyeeteiño ñanemiari ñai. Erëiko ñanderegua jare ñandeyepeai ñanemiariyave jaeko yaiporu jokuae ñee "ñande". Kuaeramo tätarupi ikaviete ñaneñee.

Mbaepako ñandevegua tekokavi

Tekokavi opaete ñandevaeretapegua jaeko meteiñavo ikavirupi yaikovae jare yayekouaveivaerä opaño mbaembae oñemee ñandeve kuae ñandeɨviɨguasuguivae, jokoräiñovi ñande yandeɨpɨreta jekorupi jekuae yayoguɨroguatavaerä mbɨakavi, yoparareko, yomboete jare meteirämi yaguata tëtarä yaikovaereta. Opaete kuae teko ikaviguevaeko oeya ñandeve ñandeɨpɨreta. Koräiramo, yaecha ñanerëtarupi mbaetiko kia oikokatu irüretaguivae. Mbaeti yaecha jetaguerupi omaemeevae. Oimekoyave kia mbaemi guɨnoi oimae jare omboyao irüvaereta oyekou pävevaerä opaete tëtapeguareta. Jaema mbaetiyave kuae tekogui yapia jaemako jekuaeavei yaikota yeroviakatureve ñanerëta jare ñanerëtaräreta päve.

Enrique Camargo Manuel

2 Cuestiones Metodológicas

Cuestiones metodológicas

Desde SAGUAPAC se ha creado una línea de investigación sobre la cultura del agua en los pueblos indígenas de Tierras Bajas de Bolivia. El objetivo de dicha línea de investigación es poner en valor los conocimientos de los pueblos originarios, ya que aportan a un mejor entendimiento de la sociedad en su composición intercultural. Se propone la difusión de los resultados y su inclusión en acciones educativas para promover e inspirar el cuidado de la vida en general, de los ecosistemas y del agua en particular.

El estudio comienza en septiembre de 2019 y concluye en abril de 2021. En su desarrollo se pueden señalar cuatro fases discontinuas:

FASE 1

2019

La primera fase en 2019 se inició proponiendo una conversación con David Kereimba Mamani y Herlan Ayreyu Cuellar. David reflexionó sobre su experiencia en ceremonias para recarga de aguas y ceremonias para sanación de personas. Por su parte, Herlan analizó el significado de los términos que íbamos abordando desde su especialidad lingüística. Por mi parte, tuve la tarea de promover la discusión con base en un índice elaborado, efectuar la revisión bibliográfica e ir sistematizando la información obtenida.

El intercambio se realizaba principalmente en un grupo de Whatsapp que conformamos los tres. En el grupo nos enviamos audios, documentos que íbamos escribiendo al respecto y comentábamos los trabajos de cada uno. Estas reflexiones motivaron a cada uno a escribir.

FASE 2

2020

Como segunda fase en 2020, se continuó con la revisión bibliográfica para completar aspectos de la cosmología guaraní, así mismo, se decidió incluir en el estudio la noción de naturaleza y ser humano.

Al unísono, se realizaron conversaciones con intelectuales guaraníes tales como Enrique Camargo, Marcia Mandepora, Herlan Ayreyu, Rubelia Terceros, Sabina Kandireyu a través de videollamadas. Cuando se pudo, se tuvo las conversaciones presenciales en Santa Cruz de la Sierra.

Los fragmentos que se presentan en el documento están escritos a modo de conclusiones de las conversaciones que se sostuvieron, no se muestra el curso que la discusión tomó desde el principio.

Durante estas dos fases se recogieron relatos que se cuentan aún en las comunidades. Se realizaron viajes a Kaipependi, Itanambikua e Isoso donde se observó el manejo del agua y se buscó las plantas que utilizan o utilizaron para potabilizar el agua. Sobre este particular queda pendiente profundizar más el estudio.

FASE 3

2021

En la tercera fase durante 2021, se concluyó la sistematización del documento. Hay que resaltar que la escritura del guaraní en el texto aparece: 1) como está escrita en la fuente consultada; y 2) según la normalización del guaraní en Bolivia cuando se trata de la transcripción de conversaciones.

FASE 4

2021

En la cuarta fase, se encargó a Enrique Camargo Manuel[1] su revisión y complementación. Para la revisión él convocó una reunión comunal en Ipitacito del Monte,[2] cuyo objetivo fue presentar los contenidos del texto y recibir comentarios sobre los mismos. Los comentarios recibidos permitieron la validación del texto presentado y la sugerencia de incorporar la experiencia de la comunidad en la provisión del agua. Con esta complementación, el documento cuenta con un caso actual que ilustra la problemática en torno al acceso al agua potable. Igualmente, este caso resalta la capacidad de resiliencia y búsqueda de soluciones permanentes con las que se vive en las comunidades.

Para continuar con la línea de investigación habría que reflexionar sobre las palabras relacionadas con el término agua (ɨ), y aquellas que han surgido en torno al tema para profundizar en su significado y sentido. Se requiere seguir profundizando en la recopilación de mitos y relatos referidos al agua en Bolivia.

Enrique Camargo, sugiere investigar en documentos históricos la razón por la que las comunidades se crean en los lugares donde están actualmente.

Otro pendiente, es tener un mapa de la seguridad hídrica en las comunidades guaraníes en Bolivia, que le permita a la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) o a las comunidades en sí, una gestión integral de los recursos hídricos.

[1] Miembro de la cátedra indígena itinerante de América Latina.
[2] La reunión se desarrolló el 24 de abril de 2021.

3 Datos Generales

Datos generales

El pueblo guaraní constituye una gran familia lingüística y se encuentra principalmente en: Paraguay, Uruguay, Brasil, Bolivia y Argentina. De los cinco países que se mencionan, dos asumen como nombre oficial palabras en la lengua guaraní, tal es el caso de Paraguay y Uruguay.[1]

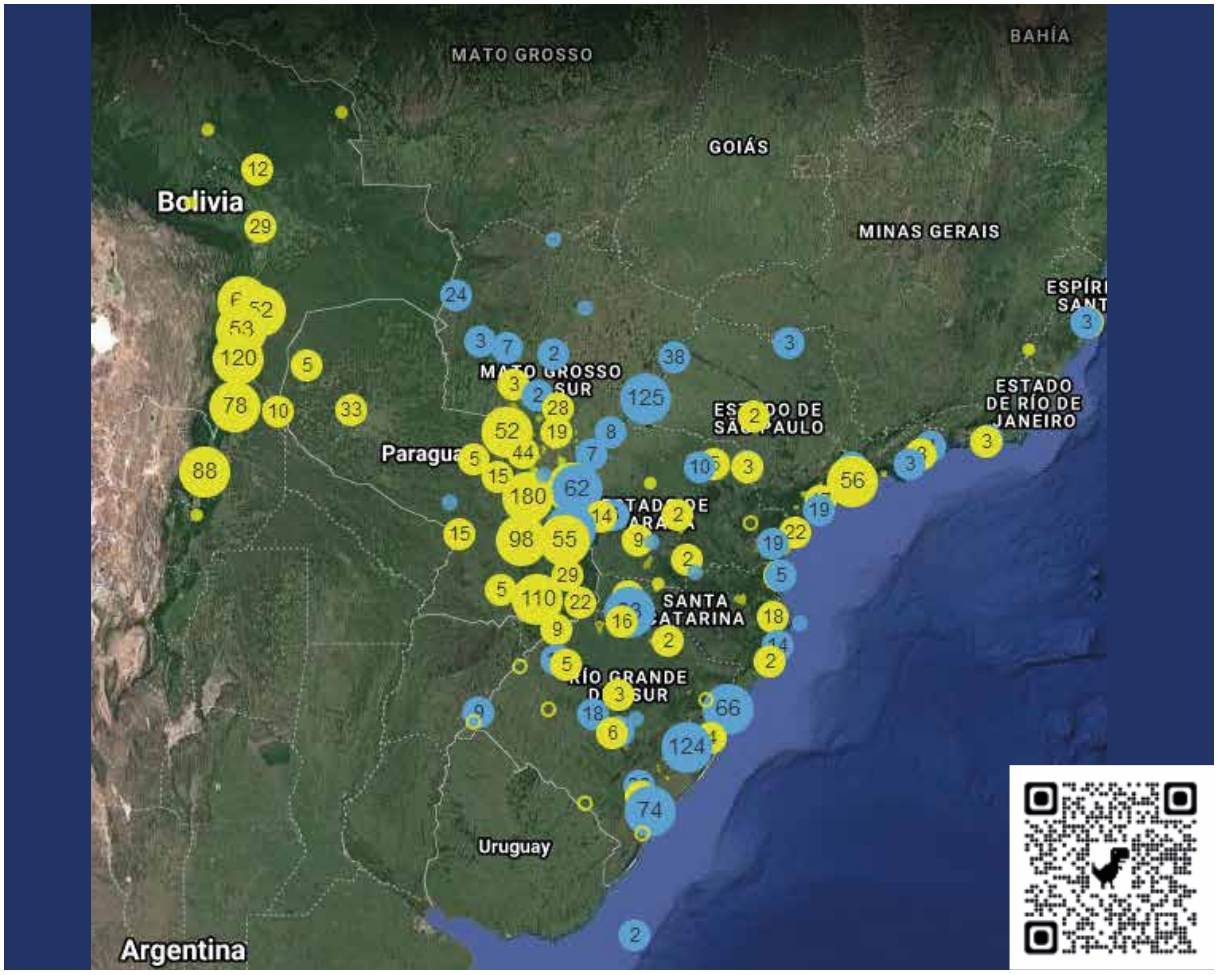


Imagen 1

A quienes llamamos guaraníes tienen en su interior una gran diversidad cultural y lingüística, no es una homogeneidad, aunque se pueden advertir aspectos comunes que los unen. Los grupos de habla guaraní que se autodenominan como guaraníes son: los ava guaraní de Paraguay oriental, los ñandeva guaraní de matogrosso do sul, los ava guaraní de Bolivia, mientras los otros grupos de habla guaraní se

[1] Paraguay= (paragua + ɨ), Agua de las coronas de palmas. Uruguay= (ɨ + ruguay). Agua de los caracoles. Urugua ɨ (Ayreyu, 2019).

Foto 1: Isidora Cardozo

Foto 2: Comunidad Guaraní

Foto 3: Escuela Guaraní

autodenominan de otra manera, por ejemplo: kaigua, mbya, gwarayu, ñandeva, sirionó u otros.
Según datos del estudio realizado por el Consejo Indigenista Misionero de Brasil (**CIMB**) en coordinación con guaraníes y académicos de Bolivia, Argentina, Paraguay y Brasil (2016) la población guaraní que ***comparte lengua y cultura*** en estos países es aproximadamente de 280.000 personas. Los datos del estudio se presentan en un mapa digital en el que ubican geo-referencialmente a las comunidades registradas. Se puede acceder al mapa en: https://guarani.map.as/#!/

Los datos que se presentan en el estudio del (**CIMB**) son una aproximación válida, sin embargo, es más probable que el número total de guaraníes sea mayor, ya que el trabajo del 2016 realizado por el CIMB no tomó en cuenta a los guaraníes que viven en las ciudades y no están afiliados a alguna organización que los represente o una comunidad lingüística de enclave urbano; tampoco se tomó en cuenta a los hablantes de guaraní en Paraguay que son alrededor de 6 millones. La población de este país, si bien es bilingüe guaraní-español, no necesariamente tienen conocimientos o prácticas de la cultura guaraní. Así mismo, el estudio no registra comunidades guaraníes en Uruguay.

Según el CIMB, en Bolivia existen 83 019 guaraníes, una cifra mayor a la expresada por el Censo de Población y Vivienda de Bolivia realizado por el Instituto Nacional de Estadística (INE) en el año 2012, que reflejaba una población guaraní de 58 990 habitantes, dato que proyectaba en su relación con el censo de 2001 una tendencia negativa de crecimiento poblacional de -37 %.

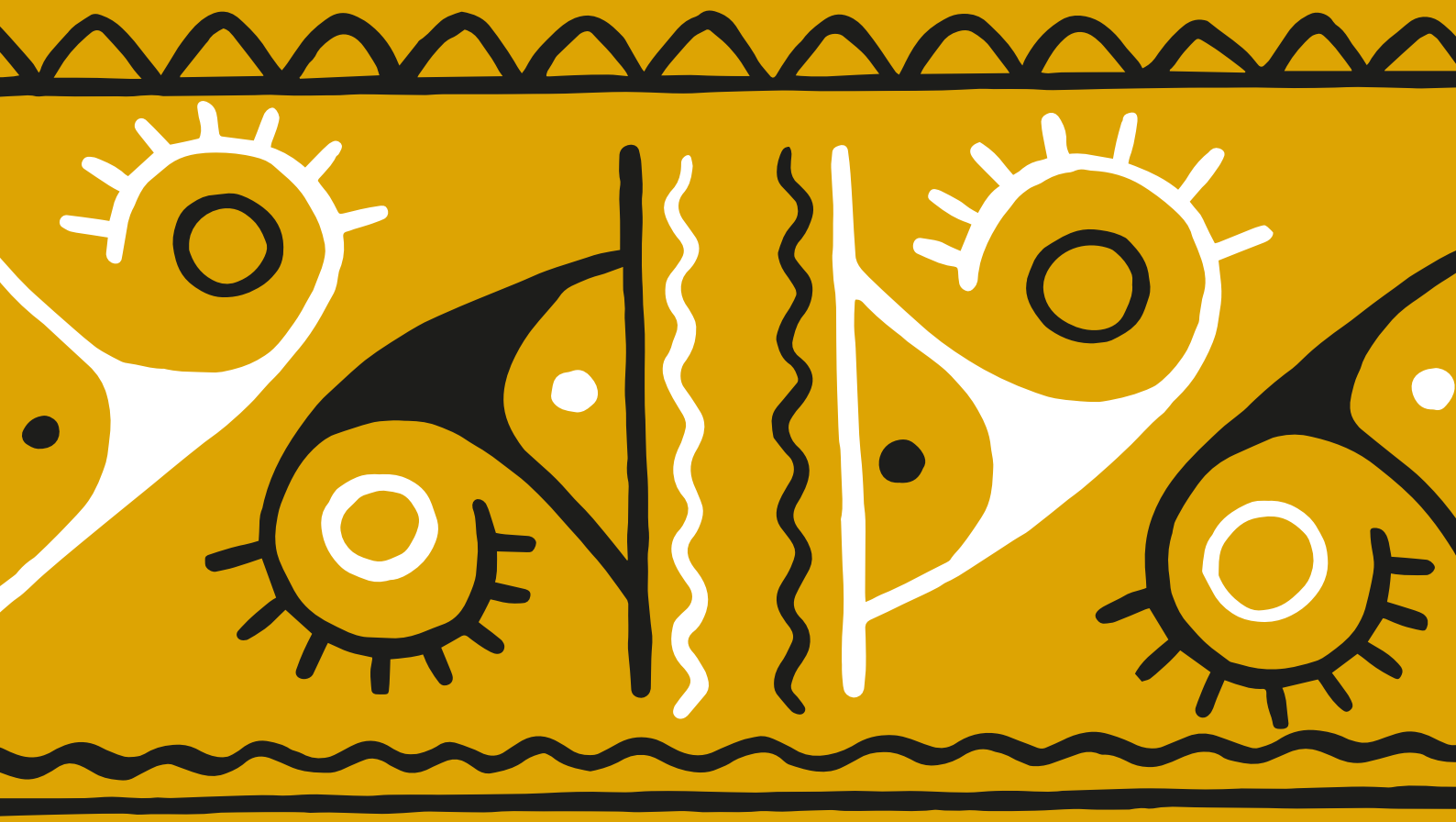
El Censo de 2012 en Bolivia, ubica a la población guaraní mayormente en los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. La lengua guaraní es un idioma oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, es reconocida Constitucionalmente al igual que otras lenguas indígenas, sin embargo, hasta el momento este hecho no tuvo repercusiones para fortalecer e incrementar su uso. Por ejemplo, a pesar de la incorporación del idioma guaraní en los currículos de enseñanza primaria y secundaria en Bolivia, no se alcanzó aún el bilingüismo en niños y niñas guaraníes y mucho menos el bilingüismo de doble vía planteado en la Ley N.º 269: Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas.

Melià Bartomeu (2015:1) refiere que el territorio guaraní no es solo una porción de la superficie terrestre, territorio no es algo anterior a los guaraníes, es su creación: "De ahí que el territorio guaraní no es ocupado ni conquistado, sino pensado, dicho y vivido (…). El territorio guaraní es un espacio cultural que lo predice y lo expresa el ñe' ẽ y el ñembo'e, territorio es cultura y cultura es territorio".[4]

Es así que más que un entorno físico aislado, el territorio tiene que ver con la esencia de la cultura y su posibilidad de vida.

[4] Ñe' ẽ (la palabra) y ñembo'e (hacerse palabra).

Cosmología 4



Cosmología

Existen diferentes formas de presentar la cosmología guaraní y esto se debe a la diversidad al interior del grupo denominado guaraníes. Hay pueblos que plantean que existieron ciclos de creación y destrucción en diferentes momentos de la historia y, dependiendo del lugar donde se ubica geográficamente, se aborda la cosmología de una u otra forma. Lo que es constante es la noción de naturaleza, de persona y de relaciones al interior de la cultura guaraní.

Aquí en Bolivia, Marcia Mandepora expresa que la cosmología es comprender la vida, pues la filosofía guaraní se conoce desde la práctica cotidiana, no solo desde el discurso:

La cosmovisión tiene que ver con la esencia del ser guaraní, porque el ser guaraní se construye a partir de su relación con el entorno, la naturaleza, la espiritualidad, a partir de la construcción del arakua. El ser guaraní depende de cómo se construye, se ve y se comprende el mundo. Cómo se vive en el marco de ese comprender. (Mandepora, 2020).

Conversábamos con Marcia que la filosofía se vive, no son solo los mitos o los relatos. Se trata de una forma de vida, es la coherencia entre lo que la persona hace, siente y dice día a día.

Para profundizar en la concepción del mundo que tiene el pueblo guaraní nos remitimos a los mitos de creación, los cuales permiten transmitir patrones de conductas, de normas para las generaciones venideras.

Según describe Schaden (1974: 161-177) en la mitología de los grupos guaraní de Brasil, se narra una serie de cataclismos, incendios, diluvios y otros fenómenos a nivel universal que destruyen la tierra anterior y dan lugar a una nueva conformación de lo vivo. Estas narraciones hacen que el ser guaraní esté entre la destrucción y la búsqueda de la relación con lo sagrado para su salvación.

Los fragmentos que presentamos a continuación hablan de la creación de todo lo que existe a partir de la neblina clara, como el principio activo del universo, como fluido vital, origen de todo. Jasuka como la fuente de cuyo interior emergieron todos los seres incluso las divinidades y los ancestros.

> "(…). Se presenta a veces como una especie de neblina clara, en que los dioses se bañan para renovarse (…) Jasuka es un ser mitológico, se puede interpretar como una fuerza creativa (el origen de todas las cosas), en general. De ella nace el mismo Ñane Ramoi[5] que es el creador del mundo y de las cosas. (Meliá, 1976, págs. 83).

[5] Ñane Ramɨi en guaraní boliviano.

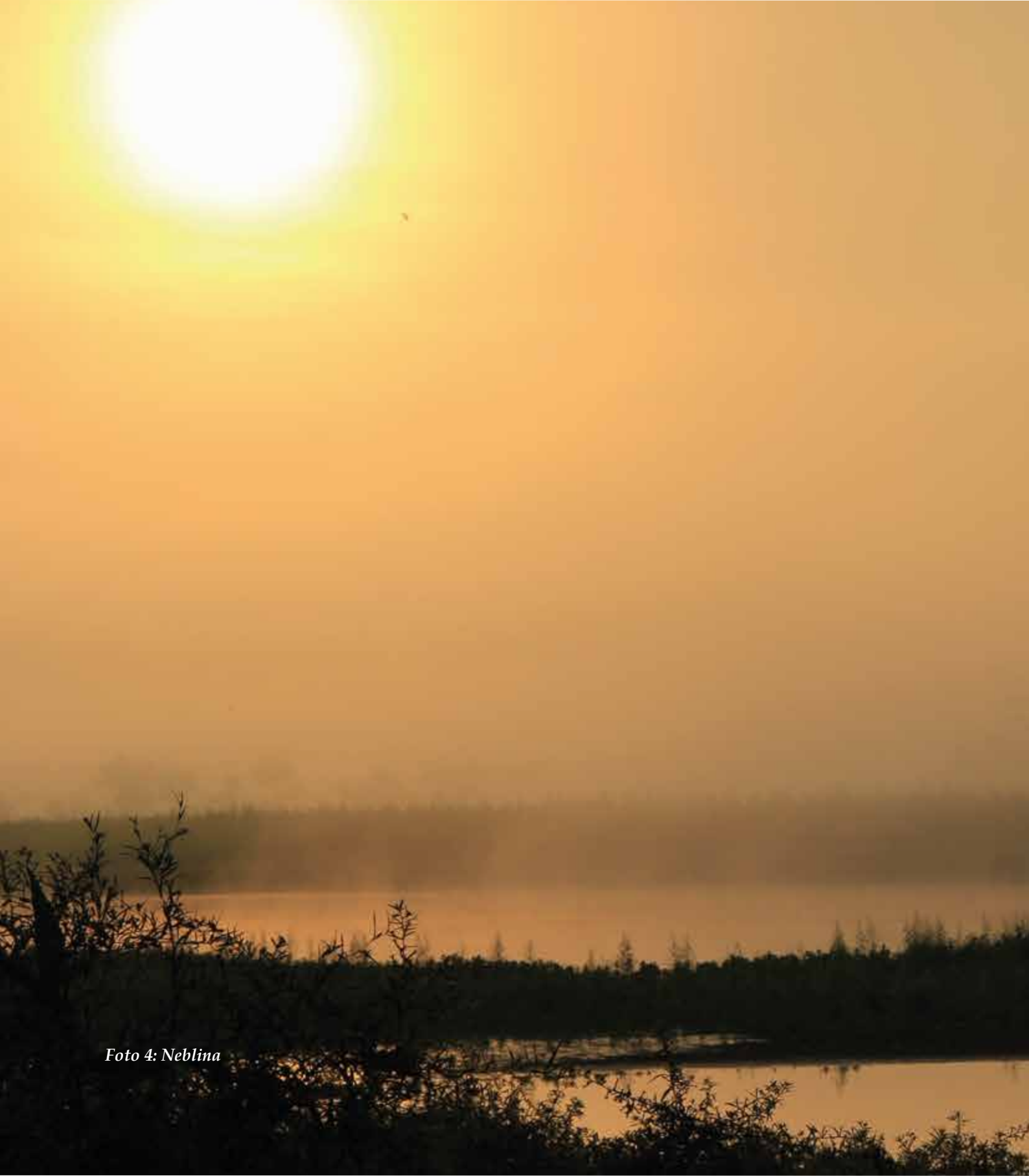


Foto 4: Neblina

Foto 5: Manantial

Foto 6: Ñandu

En los relatos mbyá[6], Jasuka está representada por humo y neblina, considerados fuente de la vida en general, de las plantas, de los animales, de las personas y hasta de los seres divinos.

> En muchos mitos, el principio activo del universo aparece en forma de agua eterna, de fluido vital, de fuente que genera, regenera y rejuvenece constantemente la existencia. La verdadera madre vivió, originalmente, en un manantial de agua, en el verdadero centro de la tierra y lugar de origen de los pueblos guaraní (…) los Paĩ – Tavyterã de Paraguay y los Kaiová de Brasil afirman que, Jasuka es una lluvia mansa, perpetua y clara, en permanente movimiento, creadora y perfeccionadora de los seres y las cosas. El ser creador, las divinidades y los chamanes precisan bañarse en esa agua original para renovarse. (Chamorro, 2004, págs. 131-132)

Jasuka[7] es relacionada a la feminidad, según los mbya sería "el origen de todo", mientras que en los Paĩ – Tavyterã es un pecarí hembra grande. Posiblemente haya sido una diosa totémica como una especie de madre universal, expresa Cadogán (1971).

Según la narración mbya lo primero que se crea es el lenguaje humano:

> (…) crea primeramente el fundamento del lenguaje humano: Ayvú Rapytá; los cuatro grandes dioses: el del sol, simultáneamente con el astro; el dueño del fuego; el dueño de la neblina vivificante; y el dueño de las aguas.
> Luego crea la primera tierra yvy tenonde (tenondeguaete): un insecto, un ave, una serpiente y un animal; imparte instrucciones minuciosas a su lugar teniente y desaparece. Reaparece posteriormente para encargar la creación de una nueva tierra, yvy pyaú, en reemplazo del mundo que ha desaparecido destruido por el diluvio. (Cadogán, 1951, pág. 204).

Igualmente se nombra a los ancestros como Ñanderu (nuestro padre/abuelo último primero), Ñandesi (nuestra madre/abuela última primera), y mba'ekuaa (aquel que sabe/ sabiduría) como los ancestros que conforman un grupo familiar. Se relatan episodios que suceden entre estos tres personajes y van dando lugar a lo que existe. Así como hay relatos que muestran cómo la pareja tuvo dificultades de convivencia, apareció un tercero que era mba'ekuaa, la sabiduría o aquel que sabe e interfirió en la relación. Incluso a este tercero, se le atribuyen los hijos de Ñandesi. En otro lugar se dice que en realidad Ñanderu estaba cansado de estar en este plano terrestre y quería volver a su lugar de origen, así que

[6] A largo del documento se nombra a los mbyá, lo Paí - Tavyterã, apapokuba, grupos guaraniés ubicados en distintos países.
[7] Jachuka, ta-jasuta, jachu.

dejó a Ñandesi, y el relato contado fue por justificar su partida.

Los Mbya en el mito de creación denominado: Las costumbres originarias del colibrí, describen cómo apareció el ser supremo. Habla de Ñamandú como el primer padre.

Dibujo 1: Colibrí

GUARANI

I
Ñande Ru Pa.pá Tenonde
Guete râ o mbo-jerá
Pytû ymá gui.

II
Yvára pypyte,
Apyka apu'a i,
Pytû yma Mbyte re
Oguero-jera.

III
Yvára jechaka mba'ekuaá,
Yvára rendupa,
Yvára popyte, yvyra'i
Yvára popyte rakã poty,
Oguero-jera Ñamandú
Pytũ yma mbyte re.

IV
Yvára apyre katu
Jeguaka poty
Ychapy recha
Yvára jeguaka poty mbyte rupi
Guyra yma, maino i,
Oveve oikovy.

CASTELLANO

I

Nuestro padre último-último primero (o:
El verdadero Padre Ñamandú, el primero
Para su propio cuerpo creó
De las tinieblas primigenias.

II

Las divinas plantas de los pies,
El pequeño asiento redondo,
En medio de las tinieblas primigenias
Los creó, en el curso de su evolución.

III

El reflejo de la divina sabiduría (órgano de la vista)
El divino oye-lo-todo (órgano del oído),
Las divinas palmas de la mano con la vara insignia,
Las divinas palmas de las manos con las ramas floridas (dedos y uñas),
Las creó Ñamandú, en el curso de su evolución,
en medio de las tinieblas primigenias.

IV

De la divina coronilla excelsa las flores del adorno de plumas eran (son) gotas de rocío
Por entre medio de las flores del divino adorno de plumas
el pájaro primigenio, el Colibrí, volaba, revoloteando.

V
yvytu yma i re oiko oikovy:
o yvy rupa rã i oikuaa eỹ
mboye ojeupe,
o yva rã, o yvy rã
oiko ypy i va'ekue
oikuaá eỹ mboyve i ojeupe,
Maino i ombo-jejuruei;
Ñamandui yvaraka a Maino i.

VI
Ñande Ru Ñamandu tenonde gua
O yva rã oguero-jera eỹ
Mboyve i,
Pytû A'e ndoechái:
Kuaray oiko eỹ ramo jepe,
O py'a jechaka re A'e oiko
Oikovy;
O yvára-py mba'ekuaá py
O ñe mbo-kuaray í oiny.

VII
Ñamandu Ru Ete tenonde gua
Yvytú ymá i re oikóvy;

Opytu'ui ápy oiny ápy
Urukure'a i omopytû í oiny;
O moñendú ma pytû rupá.

V
Mientras nuestro primer padre creaba, en curso de su evolución, su divino cuerpo, existía en medio de los vientos primigenios:
Antes de haber concebido su futura morada terrenal,
Antes de haber concebido su futuro firmamento, su futura tierra que originariamente surgieron, el Colibrí le refrescaba la boca; el que sustentaba a Ñamandu con productos del paraíso fue el Colibrí.

VI
Nuestro padre Ñamandu, el primero, antes de haber creado, en el curso de su evolución, su futuro paraíso,
Él no vio tinieblas:
aunque el sol aún no existiera,
Él existía iluminado por el reflejo de su propio corazón;
hacía que le sirviese de sol la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad.

VII
El verdadero padre Ñamandú, el primero, existía en medio de los vientos originarios:
en donde paraba a descansar la lechuza producía tinieblas;
ya hacía que se tuviese presencia del lecho de las tinieblas (noche).

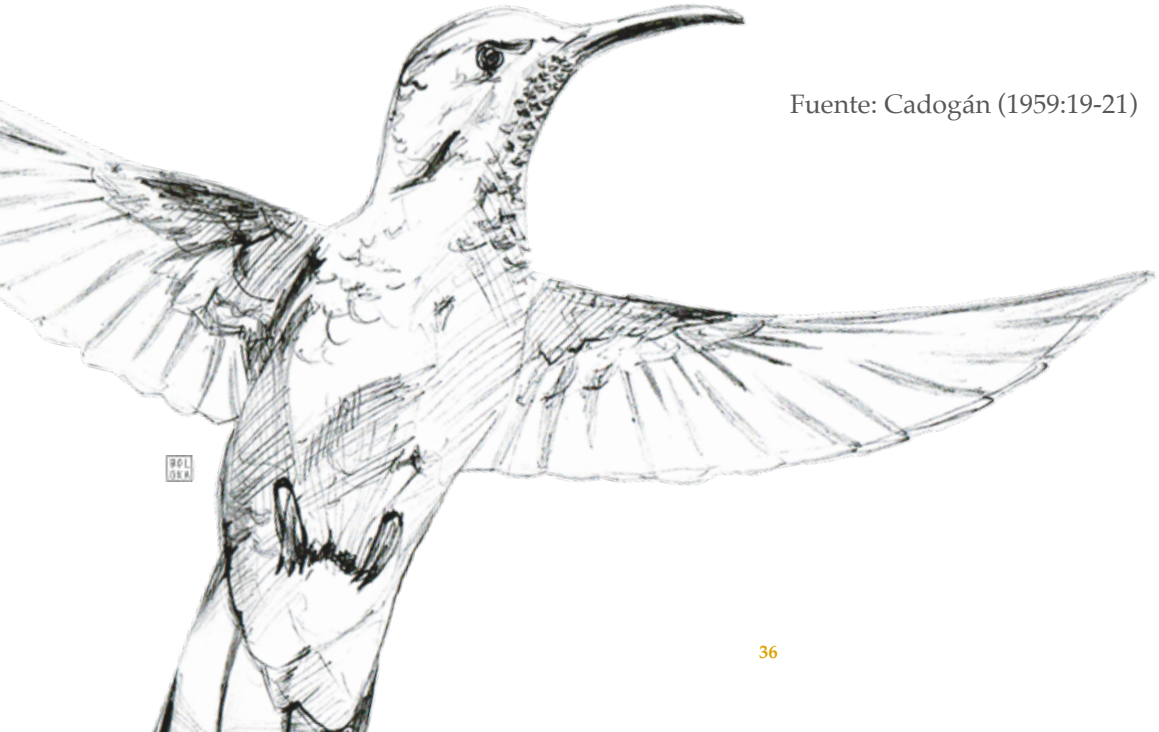
VIII
Ñamandu Ru Ete tenonde gua
O yva rã oguero-jera eỹ
Mboyve i;
Yvy tenonde oguero-jera eỹ
mboyve i;
yvytu yma i re A'e oiko
oikovy:
Ñande Ru Oiko i ague yvytu yma,
Ojeupity jevy ma ara yma ojeupity
Ñavõ

Ara yma ñemo-kandire
Ojeupity ñavõ.
Ara yma opa ramove, tajy poty
Py, yvytu ova ára pyaú py: oiko
Ma yvytu pyaú, ára pyaú, ára
Pyaú ñemokandire.

VIII
Antes de haber el verdadero padre
Ñamandu, el primero, creado en el curso
de su evolución, su futuro paraíso;
Antes de haber creado la primera tierra,

Él existía en medio de los vientos originarios:
El viento originario en que existió
Nuestro padre se vuelve a alcanzar
cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario (invierno),
cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo (invierno en el vocabulario religioso).
En cuanto termina la época primitiva, durante el florecimiento del Lapacho, los vientos se mudan al tiempo-espacio nuevo: ya surgen vientos nuevos, el espacio nuevo; se produce la resurrección del espacio-tiempo (primavera).

Fuente: Cadogán (1959:19-21)



Hay diferentes elementos para analizar en este mito, como la preexistencia de Ñanderu y la creación de su propio cuerpo y lo que existe. Presenta en una sola categoría el tiempo-espacio: ara; y expresa que este tiempo-espacio es cíclico.

Cuando termina el tiempo primitivo, está nombrado aquí: "ara ima opa ramo ve", el tiempo-espacio que fue agua. Igualmente cuando habla de la creación de su propio cuerpo a partir de las tinieblas primigenias: "pitu ima gui", dice que fue creado de: "la noche que fue agua".

Según Nimuendajú, Ñamandú se retira a una aparente inactividad después de haber creado la tierra, hecho su chacra y engendrado a los gemelos quienes han de proseguir su obra. A partir de allí se conocen otra serie de mitos que orientan el comportamiento de las personas y su relación con lo sagrado.

Por su parte, el mito de los Apapokuba presenta a Ñanderuvusu o "Nuestro Gran Padre" como el ser que no puede despojarse de su carácter divino:

> "Kuaray (sol) en vez de endy (luz). Se deduce que no se trata del verdadero sol sino de otra fuente de luz, del hecho de que Ñanderuvusu se presenta con una brillante luz que le sale del pecho (…) y lleva hasta hoy día, una luz en su pecho, que es distinta a la del sol que se levanta cada día." (Cadogan,195, pág. 10).

Kuaray es considerado como la manifestación del poder creador y como una divinidad solar muy interesante, que lo describe como un ser de luz y destaca que esta luz es diferente a la luz del sol.

Sabina Kandireyu (2020) relata que solo hay una abuela y un solo abuelo (mopetiño yande yari, mopetiño yanderamii) que existieron siempre y de ellos se reprodujeron todos.

En distintos lugares, como aquí en Bolivia, se cuenta en la mitología sobre los mellizos, el hermano mayor y el hermano menor, hijos de Ñandesi. Fueron por el mundo tratando de vengar a su madre por haber sido comida por los jaguares. Tratando de perfeccionar el mundo, el hermano mayor intentaba hacer todo perfecto y el hermano menor interfería. Al final el hermano mayor quiso ir hacia el firmamento, donde estaban Ñanderu y Ñandesi, hizo una escalera de flechas y llegó allí, donde recibió una felicitación por haber alcanzado la perfección. Él se convirtió en Sol y el hermano menor en Luna.[8]

[8] En Chamorro, G. (2004). La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. Revista de Indias. Vol. LXIV, núm. 230. Pags. 117- 140.
En Ministerio de Educación y Asamblea del Pueblo Guaraní (2010). Arakae ndaye.

Foto 7: Sumurucucu

Los guaraníes de Bolivia nos dicen que los animales y plantas que vemos en la tierra, son manifestaciones de un principio celestial o ser cósmico eterno que lo mandó. Este ser cósmico se denomina Tüpa y cada Tüpa tiene su reflejo en la tierra y en el firmamento. Éste reflejo se regenera constantemente.

Un Tüpa corresponde a cada ser o cosa que existe en la tierra y tiene el encargo de mantener el equilibrio en la naturaleza. Para conseguir este objetivo, el Tüpa tiene el acompañamiento de un iya para cuidar cada elemento de la naturaleza, así cada animal o planta en la tierra tiene su iya o cuidador.

Nos cuentan que Tüpa siempre va primero en las oraciones sagradas[9] (yerure) que hacen, a pesar de haber leído la biblia, se refieren a Tüpa para que bendiga los diferentes trabajos que realizan, ya sea sembrar el maíz, organizar una fiesta, comida u otros.

> Tüpa tenonde ojo… Tüpa omotenonde reta, mbɨa reta, oparavɨkɨtayave tenonde ndei oparavɨkɨmbove jei, jei reta… mase cheru… cheru jei reta, yepe oikua bibliarevetatei erëi cheru jei, cheru añave kua aparavɨkɨta, emobendice cheve kua mbaravɨkɨ ayapota aïvae jei, taparavɨkɨ, emee kua añotɨtavae tiia cheve oimevaéra jau jei jae reta, oyerure ndeirambueve avati oñotɨ reta, oyerure tenonde Tüpape. (Kandireyu, 2020).

Cuando los Tüpa dejaron su reflejo aquí en la tierra, dejaron un **ñee** audible, y cuando dejaron su reflejo en el firmamento dejaron un **ñee** no audible, pero ambos eran un lenguaje para comunicarse entre sí y con los elementos de la naturaleza.

[9] Yerure son oraciones para pedir algo y también para agradecer.

> "Si las personas no entendemos este lenguaje tiene que ver con la pérdida del sentir (arandu) que es tan importante en la cultura guaraní. La posibilidad de sentir el ara, el idioma de los animales, el lenguaje de las plantas, el lenguaje del agua, el lenguaje del viento y otros". (Ayreyu, Cosmovisión, 2021).

Herlan Ayreyu (2021) hace referencia a que la juventud ahora ya no identifica, por ejemplo, cuando hay peligro en el río, porque actualmente ya no saben escuchar al río. Cuenta que una viejita decía: "Oikuama ~~isi~~ri iñe'e", no entienden el lenguaje del río, no saben el lenguaje del agua, no saben la palabra. Los componentes de la naturaleza tienen un lenguaje y por lo tanto cada elemento comunica en todo momento. Pueden comunicar porque están dotados de ñe'e, y a través de él, entregar, recibir e interpretar los mensajes.

Por su parte, J. Riester (1984:30) recoge algunos testimonios en Bolivia, que nos cuentan que en un primer momento todos los seres eran humanos y luego se convirtieron en elementos de la naturaleza como en piedras, lomas, animales, plantas y otros. Hace énfasis en que la transformación se realizó con intervención de seres sobrehumanos. En las entrevistas que se realizaron para este estudio, no se encontraron testimonios similares en la zona. Comparando con el estudio realizado con el pueblo mojeño trinitario y ayoreo, allí sí se encuentran relatos similares.

La concepción de la naturaleza pone énfasis en que todo está conectado, tiene vida y es interdependiente, por lo tanto, para que haya armonía todos los elementos de la naturaleza deben ser respetados. Es así que la lucha por los territorios cobra mucho más sentido. Cuando los guaraníes defienden su territorio, no solo es por el espacio físico sino por las relaciones en la diversidad biológica cultural que conforma la vida.

> La naturaleza es parte esencial del ser guaraní porque todos los seres vivos son parte de la vida del pueblo guaraní (…) en nuestra concepción son parte de nuestra vida cotidiana, porque vivimos de ella, para ella y somos parte de ella (…). Eso nos enseña que todo tiene su iya, tiene su protector, como nosotros también lo tenemos (…). No se ve a las cosas como objetos, sino como otros seres vivos que forman parte como las personas (…). Nosotros somos tan importante como el río, el árbol o cualquier ser (…). Darnos cuenta de que la naturaleza influye en uno y uno en ella (…) entiendo así a la naturaleza y la importancia de porqué los pueblos indígenas defienden tanto su naturaleza, su entorno. (Mandepora, 2020).

Sobre esta cuestión, cabe indicar que los guaraníes en su generalidad denominan iyareta[10] a los guardianes de la naturaleza y del entorno en general; puesto que todas las cosas animadas e inanimadas tienen un dueño que cuida su existencia y promueve su reproducción. Siendo así, las personas tienen como obligación pedir permiso al iya, sea con una oración u ofrenda según aprendió o según le pida el iya en su sueño.

Igualmente se hace énfasis en la relación entre todo lo que existe, esa constante vida que une al planeta:

> Soy tan importante como el río porque nosotros somos ivipo y parte del ivipo; de ahí que yo soy tan importante como mi gata que está durmiendo ahí, como las hormigas, las plantas, como el aire. No te olvides que el mismo suelo tiene vida, el viento, todo tiene vida, porque es parte integrante de este planeta. (Ayreyu, 2020).

Los árboles sagrados también tienen su lugar en la cosmología guaraní, es el caso del cedro[11], que se considera un árbol cósmico, pues las gotas de su savia son gotas del agua eterna que existió en el inicio. Igualmente, el árbol kurupi es considerado la manifestación antropomorfa de la humedad, es el dueño de las cavernas subterráneas y es capaz de otorgar la inmortalidad a los hombres.

En Bolivia los árboles que tienen historias y son considerados curativos, sagrados y cumplen una función sociocultural en la comunidad son entre otros: el tajibo, el algarrobo, el mistol, el chañar, la quinina y quina quina.

Por lo visto hasta aquí, inferimos que en la filosofía guaraní existe la conciencia de la transitoriedad humana y su conexión con su entorno. Como consecuencia de esta conciencia, se pone énfasis en la valoración de cada ser y en situarse en el momento presente como premisa. Afirma como importante el reconocimiento de todas las cosas como iguales a nosotros, como seres que deben ser cuidados en la solidaridad del compartir, en la gracia de la palabra y la capacidad de creación.

[10] Iya = Dueño, cuidante; reta = pluralizador.
[11] Ygary o ivirararë

Foto 8: Paisaje Charagua

Agua 5

Agua

Concepción y origen del agua

El término agua en lengua guaraní es **ɨ**. El diccionario de Montoya (1964) presenta el término como **Y** así como también **TY**, utilizando en ambos casos la grafía que se usa en Paraguay para escribir guaraní. En Bolivia se escribe **ɨ** en vez de **Y**.

Ayreyu (2019) hace un análisis del significado etimológico del término **ɪVɪ** y sugiere que los guaraníes nombraban a nuestro planeta como ***planeta agua.***

El agua en el pueblo guaraní es considerada como el elemento artífice de la vida en el planeta, como su constituyente principal. El agua conecta lo que existe y, como vimos anteriormente, hay planteamientos que afirman que el agua fue lo primero que existió y a partir de allí se creó todo lo existente. En la actualidad aún se expresa que el agua existió desde siempre en nuestro planeta:

> Esas aguas… existían nomás, el agua viene nomás desde siempre, (…) desde los primeros tiempos, cuando las aguas se van a caminar… va a encontrar el agua, por donde vayamos encontraremos agua, en las nubes las hay también… en las plantas que llaman sɨpoɨ. (Kandireyu, 2020).

El agua, así como otros componentes de la naturaleza, tiene un iya, o dueño/cuidador en este caso es Mboivusu/Mboiwuhu que vive en alguna poza del río o en alguna laguna y es dueño de un área especial. En Isoso se le llama también sirena o salamanca en castellano. Cuando una laguna se seca se dice que su iya se fue, cuentan que Mboiwuhu vive en una casa hermosa y tiene mucha riqueza.

> Mboiwuhu[12] la que también se le dice abuela, es dueña de los peces y manda sobre ellos. Mboiwuhu vive en el agua, en la profundidad de las aguas tiene su morada. Lleva gente abajo y los que comen de su comida ya no vuelven, vivirán eternamente sin envejecer con Mboiwuhu. (Riester J., 1984, pág. 47).

Se le dice abuela a alguien a quien se tiene mucho respeto, pues está ligado a la abuela ancestral, a la primera-última abuela/madre.

[12] Mboi = víbora; wuhu = anguila.

Foto 9: cataratas de Iguazú

Ceremonias

Existen celebraciones rituales en torno al elemento agua para facilitar la vida cotidiana, como las ceremonias para pedir lluvia, para recarga de una fuente de agua, para la salud y para la producción.

Para realizar o participar en cualquier ceremonia religiosa deberá realizar un yekuaku o preparación que permita el control de la temperatura corporal, que dispondrá así mismo el curso de los comportamientos, la salud y la enfermedad.

Según Ayreyu (2019), el término yekuaku significa ***purificación***.
Haciendo el análisis etimológico del término yekuaku revela:

(ye)	+	**(kuaa)**	+	**(ku)**
↓		↓		↓
uno mismo		saber		calor, temperatura

conocer el propio calor corporal

El significado de la palabra yekuaku es: conocer/comprender la temperatura del propio cuerpo o comprensión de su propio calor corporal. Aquí se está hablando de conocerse a sí mismo. Cuando una persona está enferma, para curarla los ipaye utilizan el término frío (iroi) en los mbɨrae[13] para volver a estabilizar el calor corporal.
Cualquier otra persona que participe de la celebración, incluso de observadora debe realizar el yekuaku, para tener los resultados esperados.

Entre las acciones que deberá realizar se tiene:

- Abstinencia,
- Concentración/meditación
- Dieta especial
- Baños purificadores.

En el yekuaku, cada ipaye prepara los insumos que utilizará como, por ejemplo:

- Tabaco
- Coca
- Chicha
- Alcohol puro
- Agua pura de vertientes o manantiales abundantes
- Partes de animales y otros.

(Mamani, Agua en la nación guaraní, 2019).

[13] Mbɨrae son oraciones estructuradas que se repiten en guaraní o en el lenguaje propio de los especialistas.

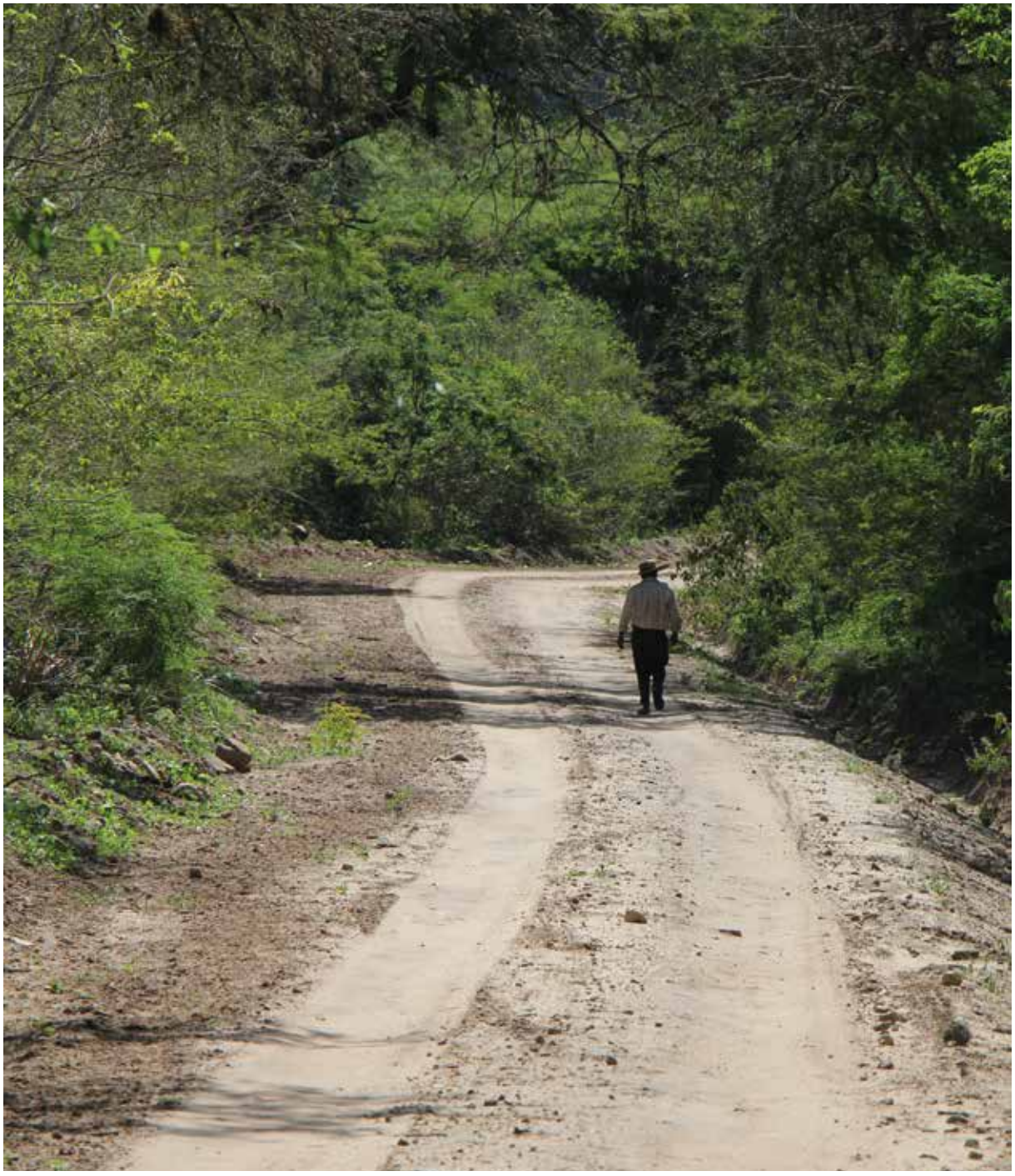


Foto 10: Camino Tio José

A continuación se explica brevemente las ceremonias que se realizan:

- Ceremonia para la recarga de una fuente de agua
- Ceremonia para la producción
- Ceremonia para la salud
- Ceremonia para la lluvia

Ceremonia para la recarga de una fuente de agua

Esta narración sobre la recarga de agua en Yiirenda se obtuvo gracias a la experiencia de David Kereimba Mamani quien fue aprendiz de Marcelino Tardío, un ipaye de prestigio en el pueblo guaraní.

En la madrugada del día que inicia el ritual, el paye responsable reúne a las personas que participarán y verifica si cada ipaye cuenta con su material por utilizar y si, en general, tienen los elementos necesarios para la celebración. Si el camino hacia la fuente de agua es largo, cuidan de llevar solo el equipaje básico y necesario.

En la ceremonia se utilizan instrumentos musicales de diferente tipo, dependiendo de la época del año en la que se realiza la ceremonia y dependiendo del tipo de ceremonia que se está celebrando. La música acompaña desde la comunidad hasta llegar al lugar donde se realizará la celebración.

Hay diferentes formas en que la comunidad puede acompañar: con cantos, oraciones o con yekuaku comunitario, dependiendo del tipo del ipaye y las costumbres de la comunidad. En algunos casos van todos a la toma de agua, en otros casos solo los encargados de la celebración llegan hasta el lugar.

Si en el camino hay otras tomas de agua, se realizan rituales y oraciones individuales en cada fuente de agua encontrada. Además, si la fuente de agua sufre sequía, se procede a curar la fuente de agua[14] y si la fuente es abundante, se recoge un poco de esa agua y se la lleva hasta el lugar en que se pedirá la recarga de agua.

Realizan la "pitada inicial": "Para que nos vaya bien, en la pitada de tabaco participamos todos, una parte del tabaco se depositó al pie del árbol. El arakuaiya[15] repartió un poco de coca a cada uno y también se entregó a los iyareta. Luego la chicha[16] que no se podía llevar se invitó a los iyareta, se compartió un poco entre todos". (Mamani, Ceremonia del agua. Rituales guaraní, 2019, pág. 5).

[14] Se utilizan mbirae, que son oraciones estructuradas, tipo fórmulas en lengua guaraní o a veces en un lenguaje propio utilizado solo por los especialistas. Dichas oraciones se repiten para que hagan efecto.

[15] David Kereimba Mamani se refiere al prestigioso *ipaye* como *arakuaiya.*

[16] Kagui.

Foto 11: Instrumentos Musicales

Solamente llevan chicha necesaria para utilizar en la ceremonia y agua para tomar durante el trayecto hacia la fuente de agua.

Al llegar a Yiirenda se preparó el lugar sagrado (patio del iya), se descansó y luego se inició la presentación de cada uno:

> (…) Cada asistente a su turno empezó a presentarse y convidar al agua y a la orilla de la tierra, explicando a los iyareta el motivo de nuestra visita. Mencionando la escasez de agua para los animales de cría y del monte, agua para el campo y monte, falta de agua para consumo para la gente. Falta de agua en la comunidad de cada asistente. Primero se invitó chicha, luego alcohol y finalmente tabaco en chala pitando. (Mamani, 2019, pág. 4).

Con este ritual de presentación se informa al agua y al iya (dueño/a) del agua sobre los visitantes y los propósitos de su visita. Allí deben encontrar el lugar que era vivienda, comedero y bebedero del iya, junto a la barranca y orilla del pequeño atajo y vertiente, donde estaba enterrada una pequeña vasija con tapa (yambui).

Una vez esté limpio el lugar, se cava un poco donde va a ser ubicada la nueva vasija (yambui) para regalarle al iya del lugar. Según decía Marcelino Tardío en Kereimba Mamani (2019), el iya de Yiirenda vive junto a otros iyareta pequeñitos en unas vasijas prolijas, que tienen por casas, les agrada tenerlas limpias, hermosas, nuevas y bien cuidadas. Cuando las personas de las comunidades les llevan vasijas nuevas, ellos están contentos, de lo contrario cuando las vasijas están rotas o viejas, se corre el riesgo de que los iyareta se vayan.

Kereimba (2019:4) relata que se inicia la entrega de regalos uno por uno, en un protocolo denominado yasikoti yakatakoti: "Yayere yapirae yasikoti-yakatakoti, cada producto llevado se entrega agarrando con las dos manos sobre el yambui y girando lentamente de derecha a izquierda tres vueltas, finalmente, se deposita dentro del yambui y un poco fuera de él".

El tabaco se pone picado dentro de la vasija y un poco fuera de ella, dejando caer alrededor de la vasija la chala de maíz picada con la que se envolvió el tabaco. La chicha se vierte en la vasija girando el bidón que la contiene de izquierda a derecha tres veces, mientras se dicen las oraciones con "palabras en guaraní". Finalmente, luego de simular un brindis con la vasija, se toma un sorbo como celebración.

Se invita también el alcohol y la coca como se lo hizo con la chicha, con lo cual la vasija queda casi llena y, aunque se llene, se sigue vertiendo allí la chicha.

En la siguiente etapa, según refiere Kereɨmba (2009:5), se da el encuentro de aguas que cada ipaye trajo de lugares donde el agua es abundante. Es un ritual en que se mide la fuerza de las aguas, se alienta la fuerza de las aguas "contagiándose" las más débiles de las más fuertes: "Caminando en pequeño círculo en tres vueltas, como danza lenta hablando con palabras y pensamientos fuertes, simulando el encuentro de los orígenes de las aguas, dando poder y fuerza a Yɨɨrenda iya, a la vertiente de arriba para que llegue hasta el río sin interrupción".

Posterior al encuentro de las aguas, los ipaye van invitando chicha nuevamente a cada uno de los iya presentes en el lugar.

Cerrando el círculo se pasa al encuentro del humo de tabaco. Se fuma con tabaco envuelto en chalas de maíz. El encargado de la celebración reparte a los presentes el tabaco y enciende de izquierda a derecha con su fuego cada uno de los cigarros artesanales de los ipaye. Se cree que el humo es mágico y es generador de nubes cargadas de agua.

> Todos empiezan a pitar acumulando grandes bocanadas de humo, luego se envía el humo hacia el centro del atajo, pero hacia arriba, hacia las nubes, intentando hacer encontrar los humos nube conjurados con mensajes de cada ipaye para que se forme la nube espesa oscura cargada de agua. Se realiza durante siete veces por tres veces. Luego se comparte chicha con los iya conversando. (Mamani, Ceremonia del agua. Rituales guaraní, 2019, pág. 5).

Se observa que en el discurso se conecta el humo del tabaco con la neblina, en la concepción guaraní ambos se consideran como *enlace*, pues sirven de cortina o portal para que el ipaye pueda pasar a otra dimensión en tiempo o espacio y establecer comunicación con los Tüpa.

Siguiendo el curso del ritual, se realiza el fortalecimiento del arcoíris (Yɨɨ) para que aparezca fuerte y colorido con el agua. Los ipaye se ubican en la orilla del pozo y en el borde de la cascada, justo en el lugar donde se forma el yɨɨ (arcoiris), desde esa altura van haciendo la entrega del agua que cada uno trajo de otras fuentes de agua, dejan caer el agua en forma de chorro potente, simulando una cascada y diciendo oraciones. Una vez terminan la ronda de entrega de agua, inician con una ronda de entrega de

Foto 12: Tabaco

Foto 13: Cántaro de Chicha

chicha de la misma manera y, posteriormente empiezan con el humo del tabaco, direccionándolo hacia arriba con la intención de enviar a través de él nubes cargadas de agua. Se finaliza esta parte compartiendo "aguardiente" con el Yii y conversando.

Según refiere Kereimba (2019:5) nuevamente se repite el procedimiento ritual invitando al iya alcohol y chicha, con lo que la vasija queda rebalsando, sobre esto se le sopla humo de tabaco para cargarlo de nubes y se tapa la vasija. Se termina de entregar el tabaco picado, las hojas de coca y el alcohol que aún tengan, echando sobre la vasija y por alrededor de ella. Cada uno se despide agradeciendo al Yii por haberles recibido.

Como todo lo que se lleva para compartir en el ritual no debe regresar, se debe compartir todo entre los presentes, sea chicha, tabaco, coca o alcohol. Se realiza la entrega siempre caminando en círculos como danzando para y con los iyareta[17] de izquierda a derecha, tres vueltas. En este caso se realizaba la entrega entre el pozo y el borde del chorro, justo en el lugar sagrado que se identificó para hacer la entrega.

Cuando se concluye el ritual, cada participante debe bajar demostrando alegría, hablando de las bendiciones que traerá el agua que el iya proporciona.

Según relata Kereimba (2019:6), una semana después de realizado el ritual en Yiirenda, llovió y las fuentes de agua se recargaron también. En las comunidades las autoridades hicieron rituales de agradecimiento a los iya del monte, así mismo fueron advertidos de hacerlo antes de vender madera. Los ipaye les recomendaron que tengan cuidado de no talar los árboles grandes, especialmente de timboy y quina.

[17] Iya = ser tutelar. Reta = pluralizador.

Ceremonia del Gran Fumar para pedir lluvia

Este acápite describe la celebración para pedir lluvia desarrollada en una comunidad del Isoso[18], donde todavía se realizaban estos rituales hasta alrededor del año 1920.

Fuente: (Riester J. 1998, pág. 1355)

Dibujo 2: Ipayereta en el ritual del gran fumar.

[18] Isoso es una zona guaraní en la que se habla una variante particular del idioma. El relato fue extraído del tercer tomo del libro: Yembosingaro Guasu (el gran fumar) escrito por Jurguen Riester (1998: 1430 - 1442) fruto de un largo, sostenido y exhaustivo trabajo etnográfico.

El ipaye tenía que diagnosticar la causa de la sequía, lo hacía con fumadas de tabaco en diferentes direcciones, elevando el humo del tabaco hacia arriba. Por lo general, la causa era otro chamán o ipaye que impedía la lluvia y la tarea era identificar quien era.

Cuando había sequía, llamaban a un ipaye de prestigio (fama de tener el poder de atraer la lluvia) que dirija el ritual para pedir lluvia y con ello contrarrestar la acción de quien produjo la sequía. Para presenciar el ritual iban personas de varias comunidades.

Quien dirigía el ritual debería tener una gran paciencia. También Riester (1998:1054) describe algunas advertencias que hacían los ipayes para la comunidad en los días en que se realizaba el gran fumar:

Que se guarde silencio mientras duraba el ritual.

Que se queden en sus comunidades.

Que no trabajen en los chacos.

Que no se emborrachen las personas.

Que no peleen.

Que quienes están menstruando no salgan.

Que no vayan de cacería.

Que no hilen ni tejan.

Sabina Kandireyu (2020) expresa que ella presenció estos rituales cuando aún era niña[19] en Isoso y recuerda que se daban estas prohibiciones.

Para realizar el ritual de la lluvia se usaba tabaco en maso envuelto de manera artesanal. La fumada podía durar uno, dos, tres días o una semana, por lo que se designaba a mujeres adolescentes o jóvenes que no hubieran tenido pareja sexual para que les llevaran comida a quienes dirigían o participaban de la celebración.

Una vez se ubicaba un lugar para realizar el ritual, el ipaye fumaba bajo la sombra de un árbol, se movía de un lado a otro, echando el humo hacia arriba. Cuando terminaba de fumar escupía en la palma de su mano algo en forma de granizo y lo santiguaba (decía oraciones en guaraní), hasta que desaparecía.

[19] Sería alrededor de 1980.

Cuando sabían quién estaba impidiendo la lluvia, se enviaba a jóvenes a dar un mensaje al ipaye que impedía la lluvia, porque de lo contrario se daría la orden de que lo mataran a palazos. En un caso que describe Riester (1998), después de tres días de fumar, empezó a llover. El chamán permaneció en el mismo lugar, hasta que se sintió totalmente mojado y recién se retiró a casa. Todos quedaron contentos. A los días la sequía volvió y supieron que para que no lloviera otro chamán había puesto un hechizo[20] en el cuerpo de su esposa al enterrarla.

En esa ocasión, el ipaye Karakara con ayuda de su hijo solicitó que acopiaran agua en el lugar del ritual, bendijo el agua con poderosas oraciones en lengua guaraní. Mientras reposaba el agua bendecida, él seguía fumando, hasta que empezó junto con su hijo a rociar el agua en el lugar para desenterrar el cadáver. Al desenterrarlo iba echando agua para purificarlo, sanarlo y sacar el mal que tenía puesto. Cuentan que de esa manera se terminó la sequía.

Existían diferentes maneras de impedir la lluvia, una de ellas es la descrita anteriormente. También se dice que algunos mbaekuaa sabían volar y utilizaban esa habilidad para impedir la lluvia. Lo hacían solo por afectar a una comunidad, tal vez a alguien en particular o simplemente cuando tenían curiosidad de probar su poder. (Riester, 1998: 1604).

Esta narración de saber volar está relacionada con la siguiente descripción de López y Zolezzi (s/f:83) de una parte del ritual para pedir lluvia relatado por Chumira, un anciano comunario de Rancho Viejo[21]

> El ipaye, para llamar a la lluvia, se puso el vestuario antiguo, tipoi. Dio tres pasos fuera de la casa se revolcó en el suelo, se transformó en golondrina y se elevó.
> El ipaye le dijo a la niña que le preparase chicha para su regreso, al día siguiente. Le dijo que le sirviera chicha cuando escuchara arriba el trueno, pues él estaría llegando al cielo. De la misma manera para su regreso, cuando escuchara el segundo trueno estaría regresando el ipaye y ella le debía servir chicha. Eso sucedería de noche. La niña debía preparar la chicha en una tinajita y debía tener su patio bien limpio.
> Cuando la niña escuchó el trueno se dio cuenta que ya estaba regresando el ipaye y al rato llegaron a la casita donde estaba ella. Comenzó a llover y se escuchaban varias voces como si estuvieran en fiesta dentro de la casita, pero eran invisibles los misteriosos huéspedes.
> Cerca de la madrugada cuando se retiraron los huéspedes, cesó de llover, pero la chicha de la tinajita no se consumía.

[20] Que significa que puso dentro del cuerpo *tupia*. *Tupia*/mal: preparado de objetos como por ejemplo plumas, pedazos de vidrio, gusanos, etc. Enterrado por un mbaekuaa para causar molestias o diferentes formas de desgracia.

[21] Comunidad guaraní de la zona del Isoso.

El relato cuenta sobre la habilidad que tiene un ipaye de convertirse en ave y llegar hasta el cielo para convocar la lluvia. Esta habilidad de las personas de transformarse en animales está presente en relatos de personas en distintas comunidades, quienes podían transformarse en tigres. Ser tigre es una de las formas más requeridas por los comunarios, pues les facilita el conseguir carne para su alimentación y es un animal que desde la mitología goza de prestigio. En algunos pueblos indígenas de tierras bajas se repite este relato, incluso en la actualidad hay personas que afirman que en su comunidad hay quien se transforma en tigre, los llamados tigre gente. En el pueblo mojeño se relata (Cortez, 2005: 44) que incluso existía una autoridad espiritual específica que celebraba el culto al tigre.

Dibujo 3: Dibujo Tigre Gente

Ceremonias para la producción

Se realizaban rituales para desviar el cauce de los ríos (Riester, 1998), pues la comunidad tenía problemas de inundación de sus chacos por las crecidas. Cuando sucedía esto, solicitaban la actuación de un ipaye para que intercediera. Todavía en los años de 1980 existían personas que tenían ese conocimiento y lograban desviar el cauce de los ríos con rituales especializados. En la actualidad se registran estos relatos solo como parte de la historia oral en las personas mayores, pero no se ha encontrado a alguien que tenga este conocimiento.

Sobre ello nos cuenta Sabina Kandireyu:

> (…) oeka retako, amoape ɨ ou, ɨporu jei reta chupe, amoape temitɨ opa oyakambɨ ɨ, jaemako oime oikatu ɨ oipoano reta no, aniaräma koorupi ojo, jaema oipoano reta, omombia koogui ɨ aniarä ojo jupi, aniarä arroz oñotɨyave, mandio oñotɨyave ɨ ojo jupi (…) jokua veces oime, jaemako oimevi jaɨvimbaepegua, yatɨ reta opaetevae, comunidad reta yatɨ, oime ipayevae, jaema jei reta (…) maerapa okɨävae, temitɨ okuakuaä jei reta chupe, jaema jokua ipayevae oikua jare pɨpegua jaɨvivaëra oyapo, jokuräi jae arakavae retaomomantiene ivida reta, jae jokua, oikogue reta, che aecha. (Kandireyu, 2020).

Ella explica que, a veces, cuando llegaba el agua y cubría todas las plantas buscaban a quien sabía ***curar las aguas***, para que no se entraran a las chacras. Desviaban las aguas para que cuando sembraran el agua no fuera sobre sus sembradíos y se inundaran. También cuenta que ella vio que había especialistas para cuando no llovía, ellos sabían los secretos para hacer llover, así en el tiempo antiguo mantenían su vida.

Se trata de omongy, hacer llover. Omongy significa adornar, fertilizar, fortalecer y bautizar. Las semillas, si no fueran adornadas por la lluvia, morirían, y como ellas, las personas necesitan conocer su origen, la palabra que reposa en el corazón de cada una de ellas (itymbyra ryapu). Las personas son adornadas en el agua de su modo de ser (hekorypype) y los oficiantes de la ceremonia son denominados "aquellos que harán llover" (Mongyharã). Entre los aché-guajakí se cree que el canto de las mujeres provoca la lluvia que cae sobre los sepulcros de los antepasados, adorna la tierra y estimula el crecimiento de las plantas. En las plantas se anidan los "ex osos hormigueros" que, a su vez, representan a los difuntos. Se cierra así el ciclo entre el ser humano y la naturaleza. (Chamorro, 2004, pág. 173).

Foto 14: Maizal

Ceremonias para la salud

En el ámbito de la salud se tienen variados testimonios de la curación de enfermedades que los ipaye realizan con agua.

Al igual que en los anteriores tipos de celebraciones, se inicia con un diagnóstico para identificar la dolencia de la persona y el origen de la enfermedad.

El ipaye diagnostica la enfermedad y si el mal proviene de los cuidantes del monte (kaa iyareta) o del agua. Los ipaye imboria tuichava[22] llaman al alma de la persona que se pierde o es convencida de quedarse en el monte.

También sabe santiguar objetos y elementos como el agua que el ipaye utiliza para curar a las personas: "(…) ***Santigua*** con sus canciones ***agua***, baña (…) el cuerpo del paciente y rocía el cuarto para que los malos espíritus se alejen. Recita los secretos en voz alta y entendible. Las canciones le fueron transmitidas por los tüpareta, por su padre o madre, u (…) otros ipaye". (Riester, 1998: 1041).

Dibujo 4: Oso Hormiguero

[22] Ipaye imboria tuichava son ayudantes del ipaye, que tienen ciertas aptitudes para ser ipaye, pero aún no tienen práctica suficiente.

Para curar las enfermedades el ipaye fuma y, mientras lo hace (mediante el humo del tabaco), 've' y detecta el causante del mal. Exhala el humo en dirección de la puerta. Bota el humo sobre el enfermo y empieza la recitación de canciones curativas. Existen diferentes tipos de canciones curativas:

Canciones de observación

Las letras referidas a pájaros. Recibe visiones y reconoce el tipo de enfermedad que tiene la persona.

Canciones de alivio

Las aplica cuando el enfermo está en un estado grave. Las canciones se refieren al frío que contrapone al calor del cuerpo provocado por la enfermedad.

Canciones de protección

El ipaye para resguardarse canta canciones de protección, así como para proteger a la persona que acude a su consulta al momento de extraer el mal de su cuerpo, cuidando de no contaminar las partes del cuerpo no afectadas.

Foto 15. Ipaye Ivo.

Según la dolencia de la persona, el ipaye cantará las canciones que sean necesarias para que se cure. Igualmente le puede dar agua santiguada con oraciones en guaraní (mbɨrae) y mezclada con otros remedios naturales para curar su dolencia. Incluso si sufre por mal de amor, le puede dar una agüita santiguada para olvidar.

Observé esta práctica realizada por un ipaye reconocido en la comunidad de Ivo en 2016. Salustiano Meireles me dijo haber sido iniciado como ipaye cuando era niño, por un anciano que le invitó un caneco con agua y luego fue su guía por muchos años.

> Jäa… oyerure jese reta, tenonde omee yasoropai Tüpape, opaete ara, mbaetɨ oiko ɨma tiempoma, mbaetɨ oiko evangeliovae, añave okätavae reta no, mbaetɨ oiko reta erëi guɨrovia Tüpare, guɨrovia Tüpare, jaema imbaerasɨ retayave opoko oyerure, javoi jokua ñanamoa ndei omeembove jou… oyerure reta, jaema jokoräi oeya reta Tüpa ipope, jae jokua reta (…). (Kandireyu, 2020).

Este fragmento nos dice que le oraban al agua primero, sobre todo le daban gracias a Tüpa, que era anterior al Dios que trae el evangelio o la Biblia. Antes de darle al enfermo su medicina tradicional, oraban y luego dejaban en manos de Tüpa.

Algo importante de mencionar es que, en el proceso de curación no solo se involucra la persona, sino también el entorno familiar, pues el ipaye les hace recomendaciones a ellos para mejorar la salud del paciente. Se cree que hay algo en el seno familiar que posibilita que la persona albergue la enfermedad.

Algunas formas de curar son conocidas por la población en general en las comunidades y las aplican diariamente con sus familias[23]. Sin embargo, cada vez se van perdiendo más, porque la juventud ya no escucha a los abuelos o abuelas, no les interesa aprender sobre estos temas ó quizás sí pero deben migrar.

Hasta aquí hablamos de las ceremonias, nos dejan como aprendizaje una característica del agua: ella es capaz de grabar información y transmitirla. Puede transmitir información a otros seres humanos, plantas y a otras aguas. En el siguiente segmento se abordan los mitos y relatos sobre el agua.

[23] Mucho más en comunidades que no tienen contacto tan cercano con la ciudad.

Dibujo 5: Mboi la Dueña de las Aguas

Mitos y algunos relatos sobre el agua

El arcoíris [24]

Esto se dio después de la gran inundación. Cuando algunos indios estaban vagando por la tierra, quitando los ácaros que quedaron secos. En eso llegaron a un mandiocal, donde la mayor parte de las raíces se había podrido a consecuencia de la inundación. Entretanto, encontraron quienes cocinen y comieron pescado. Cuando acabaron de comer fueron a tomar agua a la aguada, cuando estuvieron allí, les apareció el arcoíris. Cuando se acercaron al arcoíris, se transformó en una mujer que tenía agua en su vientre:

–¿Qué quieren? Preguntó ella.

–Comimos y ahora queremos tomar agua, respondieron.

Entonces, ella les dio agua y les dijo: "Cuando quieran agua deberán pedirme. Cuando vengan al comienzo del invierno, podrán vivir tranquilamente, porque nada les pasará. Yo tengo el agua. Si yo me voy y, un día no aparezco más, la tierra será inundada nuevamente y todos morirán".

Otra versión sobre el arcoíris

Las abuelas recomendaban a las mujeres que cuando lloviera no fueran a las chacras porque el arcoíris (macho) las podía perseguir:

El arcoíris es muy poderoso. Si tienen que salir sí o sí, deben santiguar una vara para ustedes, para que las proteja, porque el arcoíris tiene el poder de venir y traerles pesadillas, o también querrá llevárselas para embarazarlas.
En algunas ocasiones se pide protección a la vara. Se pide en diferentes direcciones a las serpientes de los distintos colores, primero a la roja, a la amarilla, a la verde y a la azul, de modo que con ello tenga la representación del poder mayor.
Si no se protege y el arcoíris es quien embaraza a la persona, la panza se crece grande, pero no hay bebé a la hora del parto, no se ve que nace nada.
Es por eso que las mujeres antes temían al arcoíris, y también le respetaban.
El arcoíris es el cuidador de la tierra, miren, si ustedes fueran solamente a jugar con los choclos en la chacra, entonces él estaría observándolas. (Ayreyu E., 2019).

[24] Traducido de: *Mitos indígenas inéditos, na obra de Curt Nimuendajú* (1986: 80)

El arcoíris está directamente relacionado con el agua y el momento de la lluvia.

En guaraní, arcoíris se dice y~~ĩ~~, con ella se encuentran palabras compuestas relacionadas como y~~ĩ~~pi, que significa el inicio de los tiempos ó tay~~ĩ~~ (tajibo) que, descomponiendo el término, es "morada del arcoíris".

El tajibo es un árbol sagrado para el pueblo guaraní, porque sus ipaye (médicos) curan los males del cuerpo y del espíritu con esta planta, ya sea con sus flores, semillas, hojas, tallo o raíces. Antes de tomar una parte del tajibo los ipaye hacían un ritual conversando directamente con la planta. El tajibo se presenta en la región con flores de colores amarillo, fucsia, morado, blanco y el tajibo o lapacho verde.

Mboi, la dueña del agua

En la mitología guaraní, Mboi es la dueña del agua, quien puede dar saber y, por tanto, poder para que las personas entiendan y dominen todo cuanto existe sobre la tierra.

A nivel de las mitologías de los pueblos indígenas del mundo, el arcoíris ha sido interpretado como la gran serpiente. Ella domina la creación a discreción, pero especialmente domina el mundo de las aguas. Se puede comunicar con las personas que han llegado a un nivel mayor de sabiduría o comprensión de las dimensiones de la vida y el mundo. Ella puede aparecerle en sueños a quien considere necesario o hablarle a alguien sin que este presente físicamente. Ella es manantial de saber y puede brindarlo, si así lo desea, a algún ser humano que ella elija o que se lo solicite.

Aquí se hablará sobre el compromiso que tiene que tener un pueblo para tener agua, pues solo de esa manera no le faltará. Si algún pueblo no cumple con el compromiso, asumido, sufrirá castigos a modo de sequías u otros desastres climatológicos en su territorio.

El compromiso del pueblo con Mboi consiste en enviarle cada cierto tiempo una persona como ofrenda o como un mensaje de respeto. Además, las personas deberán tomar con respeto las cosas de la naturaleza.

Cuando se trata de enviar a una persona, la comunidad lo elige y el ofrendado admite la incertidumbre de su destino, pero, solo le queda responder con valentía.

Se cuenta que si a Mboi le agrada la persona enviada la toma como pareja, y es condescendiente con el

pueblo dándole abundante agua. No se requiere hacer ningún otro sacrificio, cuidado o trámite, el compromiso sigue sellado.

Si la persona enviada no es del agrado de Mboi, la devuelve al pueblo, ya sea pidiendo que otra persona vaya o enviando un mensaje para la comunidad sobre lo que tienen que hacer para que su pacto se mantenga.

El pacto del agua en Río Grande[25]

Existía una anciana que vivía a orillas del río Grande, en la comunidad de Abapó, quien afirmaba que el río traía usualmente un caudal grande de agua y muchos peces. Contaba que cada cierto tiempo le enviaban a Mboi un portavoz para mantener el pacto de provisión de agua. Especialmente enviaban a alguien, hombre o mujer, cuando veían que las aguas del río no eran tan caudalosas y los peces escaseaban.

Esta vez, el enviado era Guillermo quien se despidió de sus amistades y familiares en la noche, en medio de una fiesta que se organizó para el efecto. Despertó antes del amanecer, hizo un recorrido por su casa, su padre, su madre y sus hermanas dormían aún. La menor de todas tenía 6 años, ella lo esperaba despierta en la puerta para despedirse y entregarle un mapa que dibujó como recuerdo del camino de regreso. Guillermo sonrió conmovido, le dio un abrazo y enseguida salió caminando hacia la playa más lejana del río.

Él supo que lo esperaban en la orilla del río cuando sintió una brisa primero tenue y luego, cada vez, más fuerte, entonces una voz que venía desde el cerro le susurró en su interior: "cruzá el río, cruzá el río".

Al encomendarle la tarea, le advirtieron sobre esa voz que lo guiaría hasta el lugar de encuentro con Mboi guasu[26], lo recordó en ese momento y, mientras el vendaval aumentaba, ingresó al río, pero sus pies no se mojaron, no tocaron el agua, el viento contenía sus pasos y formaba un sendero que lo guiaba. Su corazón latía rápidamente, no cabía en su asombro. Se miró a sí mismo siendo conducido hasta el interior del cerro, donde no escuchaba ni resquicios de aquel ventarrón. No supo exactamente cómo ingresó en la montaña, con el viento que abría paso delante de sí.

Sintió temor en la penumbra, contuvo la respiración y recordó su disposición de cumplir a cabalidad

[25] Relato escrito a partir de una comunicación personal con Felipe Román Chumira (2012) sobre una entrevista que realizó en la zona de Abapó.

[26] Víbora grande.

con su responsabilidad. Entonces, respiró profundamente varias veces y cuando su corazón estuvo en calma, escuchó la voz que lo llamaba nuevamente, esta vez se escuchaba con una especie de eco.

Guillermo vio lo distinto del mundo allí dentro de las montañas, un mundo del cual no comprendía su naturaleza, pero contemplaba su hermosura. Las mboi tenían cristales de agua dentro de la montaña, donde la temperatura era agradable y había un sonido de fondo como agua de manantial fluyendo. Era un espacio ventilado e iluminado, la luz emanaba de unas piedras preciosas que abundaban en la parte superior, dando la impresión de estar presenciando las estrellas. Caminaba extasiado por la belleza de ese paisaje hasta que llegó al encuentro.

Ella le habló y él escuchaba sorprendido. Se sintió cómodo allí, en confianza con ese ser que podía expresar tanto amor en el tono de la voz que llegaba a sus oídos, en la luz que la rodeaba. Simplemente prestó atención y de repente un sentimiento de profundo agradecimiento lo invadió por completo. Se sentía tranquilo, su respiración era pausada y sus músculos estaban relajados.

Al cabo de unos minutos después de concluido el encuentro, Guillermo fue devuelto a la playa, donde encontró el mapa que le regaló su hermanita aún en la arena. Lo tomó y fue caminando lentamente a su casa. Se sentía aliviado, pero a la vez se preguntaba ¿Qué hubiera pasado si Mboi lo elegía para quedarse a vivir allí? Según cuenta la leyenda, vivir allí es un estado de felicidad tal, que no a todos está concedido.

Mboi le mandó un mensaje para su comunidad: “Deben agradecer por la vida, tomar con agradecimiento y medida los recursos de la naturaleza. Evitar echar basura o cualquier desecho contaminante al agua y/o a la tierra”.

Dibujo 6: Origen de los Dios. Toborochi (Samou)

Origen de los ríos.

En guaraní ɨäka es río, quebrada, barranco, depresión, hondonada; ɨ (agua) + äka (cabeza, nacer). Por lo tanto, esta palabra significa cabeza de agua o, según Elio y Elias (2011), lo que permite que el agua corra.

Dice que antiguamente se pescaba de la panza de un toborochi. Las personas que tenían el secreto de la pesca, podían hacer un pequeño agujerito (con una flecha especial) en la panza del toborochi y de allí sacaban pescados. Una vez sacados los peces que necesitaban para su alimentación, el hueco del toborochi se cerraba automáticamente.

Un día el zorro lo descubrió y quiso hacer lo mismo, sin embargo, hizo un hueco muy grande por el que el agua contenida en el toborochi se derramó y empezó a correr como río. El hueco del toborochi no se volvió a cerrar. De allí nació el primer río en el cual vivían los peces que ya no eran fáciles de pescar.

La tierra y el agua.[27]

Cuando Ñandeiya hizo la tierra, todo era seco, tierra molida, polvo como humo.

¿Qué hacemos? –Preguntó Ñandeiya.

Echemos agua del espacio infinito, le dijeron. Le pareció una buena idea y aceptó, sin embargo, los presentes no querían que el zorro participara. El zorro lloró para que lo dejaran participar, hasta que se cansaron de escucharlo y aceptaron.

Dibujo 7: Zorro

Dando brincos de alegría llevó los mates con agua y los echó de golpe a la tierra, que como era polvo, se inundó inmediatamente, quedando una especie de chicha espesa y oscura.

Los tüpareta enojados empezaron a secar el

[27] Relato contado por David Kereimba Mamani (2019).

agua.

Los tüpareta habían hecho de arena a otra clase de humanos, a quienes advirtieron no entrar a la poza con agua, aunque hiciera calor. El zorro les habló para que fueran a refrescarse en esa agua linda y al final, por tanta insistencia, se metieron al agua y allí perdieron su fuerza, se ahogaron y se deshicieron en el agua.

Los primeros tiempos[28]

Dicen que, en los primeros tiempos, los seres vivientes de una gran región sintieron que se avecinaba un gran cataclismo, por eso empezaron huir de su territorio a otras regiones a fin de salvar su vida. Pero previamente se habían reunido para decidir qué rumbo debían tomar. Un grupo fue hacia el norte, otros hacia donde se pone el sol, en tanto otro grupo hacia donde nace el sol. En el curso de los viajes llegaron a lugares donde abundaba el agua. Otros llegaron a lugares donde todo era monte. Pero gran parte decidió quedarse en los lugares donde llueve poco para no ser arrastrados por las aguas y poder disfrutar de una temperatura agradable que propicia fertilidad de los suelos para la siembra del maíz. Ese lugar donde llueve poco, pero es tierra prodigiosa para el maíz, hoy en día se conoce como la región del chaco.

Después de unos días, semanas y meses, la desesperación se apoderaba de ellos porque no habían encontrado siquiera señal de la existencia de fuente de agua en cantidad suficiente como en la región de procedencia. Entonces empezaron a buscar, recorriendo serranías, cañones y pampas pero sin éxito. Entonces, empezaron con las plegarias para que en algún momento el Tüpaete pueda compadecerse de ellos dándoles señales de la existencia de alguna fuente de agua. Las plegarias fueron tan intensas y fuertes que lograron conmover a la madre naturaleza a Ñandesɨ, nuestra madre ɨvɨ quien de tanta pena empezó a largar unas lágrimas. Esas lágrimas se transformaron en aguas; con el tiempo, en lugares donde no había fuentes de agua fueron apareciendo ojos de agua para aliviar la sed de las familias que necesitaban del líquido elemento. Es por eso que, desde la tradición oral, los guaraníes ponen el nombre de la fuente de agua como ɨ jesaɨ a los ojos de agua o a las vertientes que hoy se pueden encontrar en diferentes partes del territorio guaraní. La traducción de ɨ jesaɨ es el siguiente: Ɨ = agua, jesaɨ = lágrimas.

La cultura guaraní y otros pueblos indígenas sostienen que el agua tiene una relación con los otros seres y otras existencias. Es ahí donde se encuentra la explicación de la importancia de los nombres dados a

[28] Redactado por Enrique Camargo sobre la base de lo narrado en la reunión de socialización del documento en la comunidad Ipitacito del Monte (2021).

las mujeres guaraníes, los mismos que describen la belleza de la naturaleza, por ejemplo: ɨresa, ojos de agua, ɨresai, lágrimas de agua, ɨuparesa, ojos de laguna, Ɨsandai, iasa – paso del agua estancada. También el nombre a la riqueza hidrocarburífera que hoy sostiene al país. Ɨkɨra la grasa o el aceite de agua refiriéndose a petróleo. Por tanto, esta relación es la que conduce a las personas a mantener en estado incontaminable del agua. Es decir, algo que no debe o debía ser contaminado.

Relato acerca del cuidado de las fuentes de agua (miari iangarekoregua)[29]

Cuenta un paye de la comunidad de nombre Kaasapa, que una pareja enamorada de recién casados, llegaron de Mbaaporenda[30]. Una tarde se dirigieron a la cabecera de una quebrada, un lugar donde había una vertiente de agua para darse un baño.

La joven, se apresura ayudada de un pequeño mate, junta el agüita en una tinaja y luego la lleva a un sitio cercano del ojo de agua, para bañarse. No se dieron cuenta de que, al bañarse, el agua con jaboncillo iba hasta muy cerca del ojo de agua.

El consejo que siempre les daban sus mayores era no llevar jaboncillo a ese lugar y tampoco podían bañarse junto a la poza de agua.

El agua sufrió una contaminación por el jaboncillo que cayó en ella. Lo cual enojó a la dueña del ojo de agua, quien en la noche hizo que la pareja soñara que una abuela les reprendía enérgicamente. En sus sueños, la abuela los amenazó diciéndoles que si volvían por el lugar algo malo les iba pasar.

Como sanción de la naturaleza, el ojo de agua se secó en ese lugar trasladándose más lejos de la comunidad, lo cual generaba que las personas tuvieran que caminar mucho más para obtener agua para beber.

La comunidad, al darse cuenta de la tragedia después de varios días, convocó a una reunión donde averiguaron acerca de los infractores. Se descubrió a los jóvenes y por no castigarlos se les aconsejó que abandonaran la comunidad por un buen tiempo.

[29] Relato redactado por Enrique Camargo (2021) en base a testimonios en la comunidad.

[30] Mbaaporenda es el nombre en guaraní de Argentina.

Recolección y purificación del agua

Existen comunidades en las que: 1) se capta agua de lluvia en aljibes; 2) Se acumula agua en atajados y embalses; 3) Se obtiene agua de ríos o manantiales; 4) Se extrae agua subterránea por medio de perforación de pozos y 5) Se recolecta agua por gravedad.

Recolectar agua de atajados era una de las técnicas preferidas por la cantidad de agua que se podía y se puede recolectar.

En lugares donde no hay otras opciones y la sequía apremia, se realiza la recolección de agua de las riberas del río, cavando un pocito y luego esperando que el agua mane, para obtenerla.

Foto 16: Mujeres en la Playa.

Generalmente la recolección de agua era tarea de mujeres, quienes encima del rosquero en la cabeza llevaban el cántaro con agua. Con una tutuma pequeña ponían el agua del atajado dentro del cántaro hasta que estuviera lleno. Posteriormente realizaban el colado del agua y la purificaban antes de consumirla. Dentro del cántaro el agua se mantiene fresca para ser tomada.

Foto 17: Mujer Lavando Ropa en Kaipependi

Purificación

La purificación del agua es una práctica muy importante que ejerce la familia guaraní, principalmente en aquellas comunidades donde no existen fuentes de agua subterránea o que tengan acceso a los ríos y vertientes con importantes caudales.

En un estudio realizado por Visión Mundial en Gutiérrez y Macharetí (2016), encontraron un cactus que, molido y puesto al agua, genera un proceso natural de purificación y clarifica el agua en un tiempo de 5 a 10 minutos.

Tal es el caso de las comunidades del Gran Kaipependi-karovaicho. En esta región ubicada en las primeras estribaciones de la zona sub-andina del ecosistema del chaco cruceño, antes de la construcción del acueducto o de la perforación de pozos de agua, las comunidades se abastecían de los atajados (lagunas artificiales) tanto para el consumo humano como animal. La época crítica para obtener agua es entre los meses de agosto hasta mediados de noviembre. El atajado es una fuente que asegura el agua, dependiendo de la cantidad captada durante la época de lluvia. Si la lluvia es abundante también se deposita en abundancia en el atajado, lo cual mejora su calidad, pero si la lluvia es escasa, el agua depositada tiende a ser más contaminada por el sedimento acumulado en el lecho de las aguas. Entonces, ¿qué hacer en esta situación? Para encontrar solución a este problema, las abuelas asumen el liderazgo y encaminan a los miembros de la familia a buscar una solución bajo las siguientes indicaciones:

- El abuelo tiene la responsabilidad de proveer plantas que purifican el agua.
- Las mujeres jóvenes tienen la tarea de traer agua y almacenarla en un recipiente.
- La abuela machaca[31] las plantas o las hojas y pone al agua que está depositada.

[31] Golpea hasta deshacer.

- Después del tiempo indicado para esperar la reacción de la separación del líquido purificado, los jóvenes se encargan de cambiar el agua a otro recipiente.
- Si la materia resultante de la purificación es abundante, también se puede utilizar en algunos casos para abonar las plantas.

Esta técnica de purificación del agua sigue siendo una práctica vigente en estos tiempos, siendo importante su recuperación como respuesta resiliente de las comunidades ante el cambio climático. En Bolivia las épocas secas cada vez son más prolongadas, según un dato de FAN Bolivia (2021), en el periodo de (1980 – 2018) la época seca se amplió de dos meses a tres meses y medio. De seguir con el mismo ritmo de degradación de los ecosistemas, para el año 2050 se proyecta que se tendrá una época seca de seis meses y medio y el periodo de lluvias corto e intenso.

Sabina Kandireyu relata cómo realizaban la purificación del agua en la región de Isoso antes de tomarla:

> (…) En aquellos tiempos tomaban agua de la quebrada, el agua camina por la quebrada, sí, por el Parapetí camina el agua, en cantidad, turbia camina pero se aclara, ese cactus que se llama guareno, eso se corta, se descascara, y aunque el agua esté café de turbia, se empieza a batir el agua con guareno, se revuelve, se revuelve y el agua queda como de grifo, así de incolora queda, ellos sabían tratar el agua para beber, ellos buscaban cómo consumir agua de la buena, pero no se enfermaban (…) (Kandireyu, 2020, pág. 2).

En el presente estudio se encontraron por la orientación de comunarios y comunarias las siguientes plantas utilizadas para purificar el agua: bromelia serra, tillandsia vernicosa, tillandsia duratii var, tilllandsia lorentziana, harrisia pomanensis, cereus validus, cereus kroenleinii, monvillea cavendishii, opuntia paraguayensis y rhipsalis baccifera, garabatillo, clavel del aire, tillandsia bryoides (taperachi). Igualmente la guachi (Heimia salicifolia), guachi jüvae, (spermacoce tenuior), guareno (harrisia quelechíi), guareno pepo (Harrisia pomanensis), guayapa (Pereskia sacharosa).

También se utilizan, la hoja de tuna (saini joogue), oreja de perro (amendakaru).

Foto 18: Guareno Pepo, Harrisia Pomanensis.

Foto 19: Ñakaraguairäguasu. Cereus sp.

Foto 20: Monvillea Cavendishii (Sipiria)

Foto 21: Guachi. Heimia Salicifolia.

Foto 22: Guayapa. Parreskia sacharosa.

Foto 23: Sainipomo. Opuntia Paraguayensis (Tuna, Nopal).

Foto 24: Taperächi. Clavel del Aire (Tillandsia sp)

Foto 25: Inooka (Atajado con Aguapei, Purificador Natural) y Inooka sin Aguapei (Sin Purificador Natural). Lemna sp.

Foto 26: Monvillea Cavendishii (Sipiria)

Foto 27: Aguararapia. Cleistocactus baumannii

Foto 28: Taringuimi

Realidad en que viven algunas comunidades del territorio guaraní. El caso de Ipitacito del Monte, Territorio Guaraní de Kaaguasu.[32]

En la comunidad Ipitacito del Monte, las familias se abastecen de agua de una fuente que se encuentra en el cerro llamado el Alto Mb~~i~~r~~i~~vate, ubicado en la última cordillera, en el territorio guaraní de Kaaguasu. El acueducto del Alto Mb~~i~~r~~i~~vate tiene una longitud aproximada de 20 kilómetros entre Ipitacito del monte y la fuente de agua.

La mencionada obra se construyó con el esfuerzo propio de la comunidad y el apoyo de la Iglesia Católica en la provisión de materiales como cañerías, cables para los colgantes y accesorios. En tanto que la ingeniería la puso la comunidad, así como la mano de obra tanto para el tendido del sistema y la excavación de zanjas protectoras de cañerías. El inicio de la obra se dio a principios de 1990, la cual demandó dos años de trabajo. En los primeros años, el acueducto funcionó muy bien abasteciendo casi diariamente de agua a las familias de la comunidad.

Después de 30 años el caudal presentó un bajón y abastece a dos comunidades más. También el sistema se encuentra deteriorado y requiere su pronta reparación. La comunidad de Ipitacito del Monte sufre de escasez de agua por la sequía, especialmente agravada entre los meses de junio a noviembre, provocando que se diera agua solo dos veces al mes.

En este escenario, las familias se dan modos para resolver la falta de agua encontrando soluciones de diversa forma recurriendo a su creatividad para superar la difícil situación.

En esta situación interviene el niño Moisés Guary de 11 años de edad, quien ayuda a su padre en la reparación del sistema de agua recorriendo kilómetros, una parte en bicicleta y otra parte caminando. El niño Moisés posee la habilidad de un técnico de agua tanto para identificar las fallas del sistema como también la técnica de preservación y uso del agua. En la comunidad, según el niño Guary, el agua tiene tres fuentes pero también su uso. Por ejemplo:

- El agua para lavar la ropa debe ser de los atajados.
- Para la preparación de la comida debe utilizarse el agua que se recoge de la lluvia y
- Para beber se debe utilizar el agua que proviene del Alto Mb~~i~~r~~i~~vate.

El niño Guary también ayuda a otras familias en la provisión de agua según sea la necesidad. El servicio lo hace ayudado de una pequeña carroza y cuatro bidones de 20 litros cada uno. La carroza tiene una capacidad de cargar 80 litros de agua y trasladar desde el tanque de almacenamiento hasta el domicilio

[32] Reporte realizado por Enrique Camargo (2021).

de la familia que lo solicita por 5 bolivianos, con la ayuda de otros dos niños.
Así es la situación en la comunidad de Ipitacito del Monte y de otras comunidades que tienen aún más precariedad en el acceso al agua, ya sea por falta de infraestructura o por otras causas.
En cuanto a la gestión integral del agua en las comunidades que tienen un sistema de agua aún hay que trabajar para la administración de la prestación del servicio, la educación sobre el cuidado del agua sobre todo hay que trabajar para que las comunidades tengan acceso al agua potable, pues no todas las comunidades lo tienen. Por otro lado, es una tarea pendiente cuidar las fuentes de agua para evitar la contaminación.

Marcia Mandepora (2020) comparte con nosotros su preocupación por el derroche del agua en las comunidades y en las ciudades, principalmente.

> Para muchas personas la cuenta que paga por el agua desperdiciada no es nada, pero en mi lógica pienso en los niños que vendrán. ¿Qué tomarán? ¿Será que mis nietos seguirán disfrutando de agua?

Hace referencia a que el agua no tiene el valor de la factura de agua, sino que el agua tiene un valor grande para la vida y no se puede reducir a un precio que se paga por la factura, lo que nos lleva a pensar en la conservación y cuidado cotidiano del agua.

Ser Humano 6

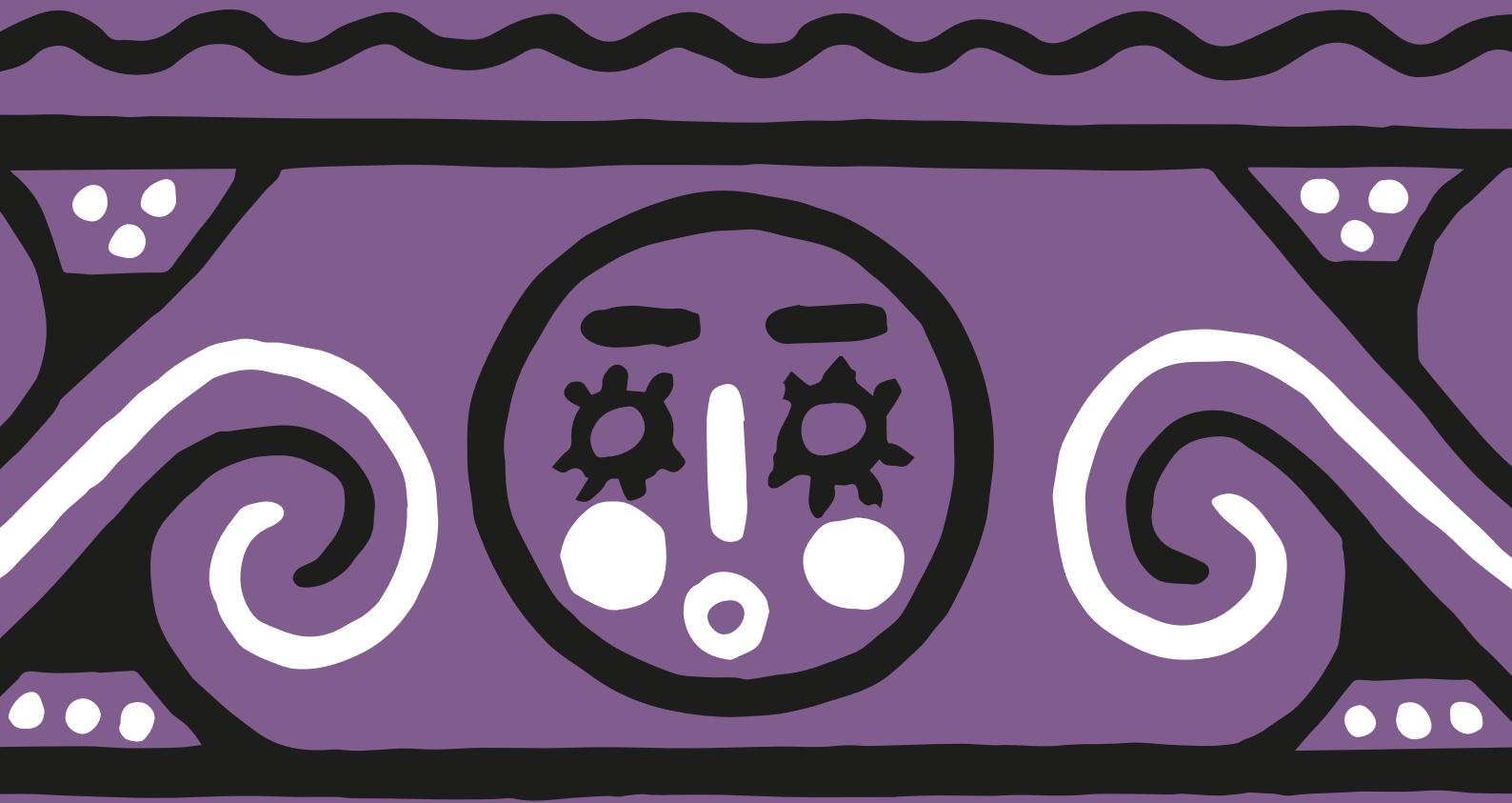


Foto 29: Marcia Mandepora y Felicia Barrientos.

Persona

Desde la visión guaraní el conjunto de la gran familia se conceptúa como ñandevae, referido al grupo específico de guaraníes, es un marcador de grupo cultural que dice: "como nosotros" o "un nosotros". El nosotros (ñandevae) es la persona. Igualmente, para nombrar persona se usa: Mbɨa y ava. Por eso la familia es extensa. Por ejemplo, si en Uruguay y otros países se encuentran personas que hablan guaraní, es un ñandevae, "un nosotros", por tanto es un miembro de la gran familia guaraní.

También se considera persona o miembro de una familia a quien practica valores como el ñomboete, mboroaɨu, mborereka y yopararekо[33]. Una persona es quien tiene conciencia, es decir, quien tiene

[33] Respeto, amor, solidaridad, reciprocidad.

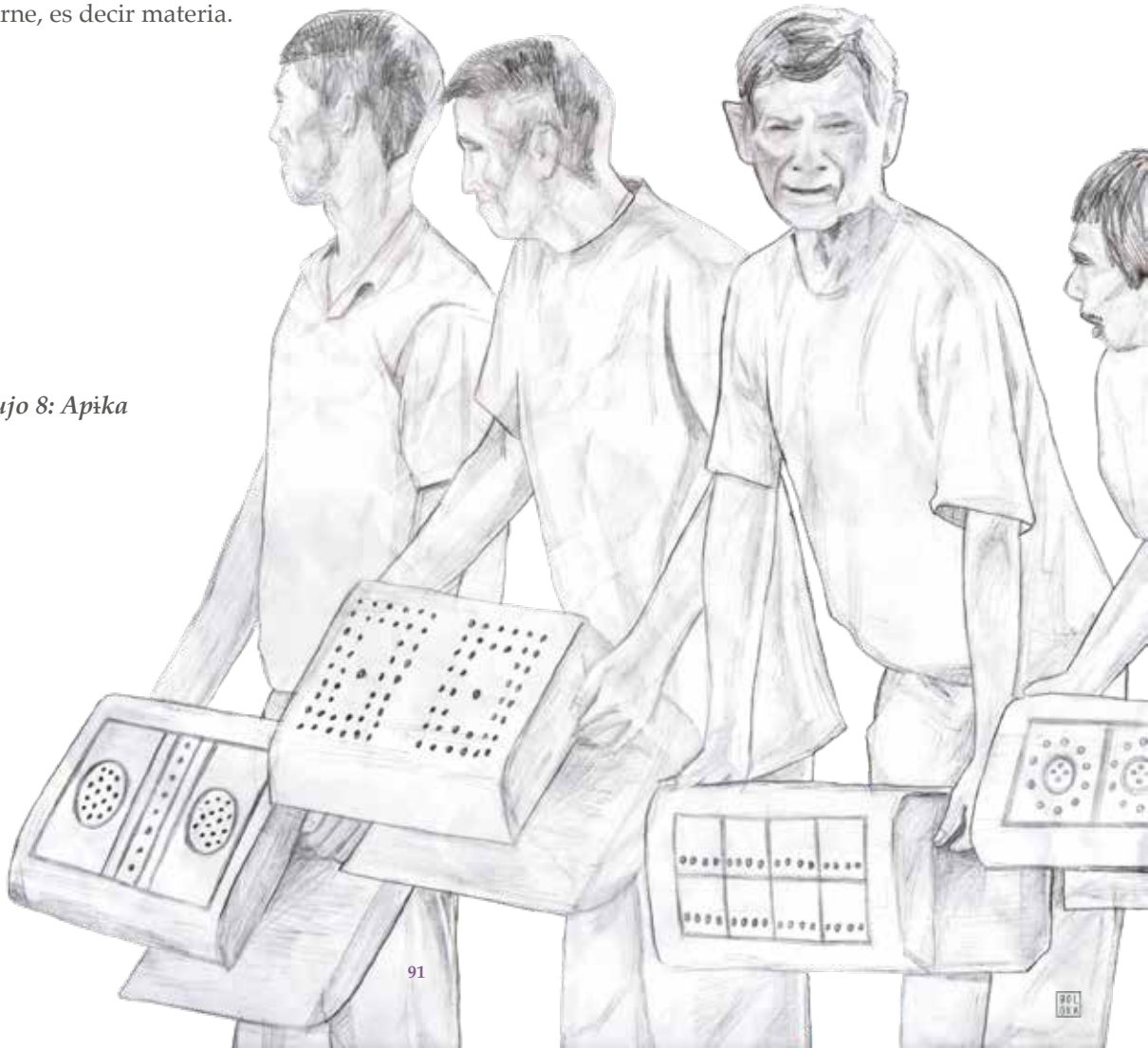
arakua, que es el entendimiento de la vida en su amplitud y profundidad, asumiendo formas de comportamiento coherentes con los valores que propone la cultura.

> Nos dieron cuatro valores que nos iban a garantizar la funcionalidad de la persona y esos son los valores que yo llamo de la cultura y del ser guaraní. Yoparareko, mboroaiu, ñomboete, mborerekua. Eso es necesario para que funcione la educación y la economía, si así funcionara por ejemplo todo lo que tiene que ver con el quehacer humano, no existirían tantas desigualdades (…) no puedes tú desarrollarte individualmente porque lo tienes que hacer de forma colectiva, ahí recién cuando tú desarrollas de forma colectiva con esos cuatro principios, se puede decir que colaboras a la construcción de esa tierra sin mal. (Ayreyu, 2020).

Foto 30: Reunión Comunal en la Brecha

Meliá (2015: 1) presenta la palabra Apɨka para explicar el origen de la persona y, según él, es el primer territorio del guaraní. Apɨka (asiento) es el emblema de la encarnación: "Apɨka es el seno de la madre, el lugar donde se sienta y se asienta la primera y única palabra de la persona, que se hace carne y habita entre nosotros. Es la primera palabra del ava (persona), esa palabra que visita y se hace concreta (toma asiento)". Es así como baja sobre el sabio la palabra inspirada, estando él sentado en el banquito ceremonial, la recibe y él mismo se hace palabra. Meliá expresa que por este Apɨka se tiene la posibilidad de ser persona.

La persona que va a nacer es una palabra soñada que se asienta en el seno de la madre, que es el apɨka poético y profético, un territorio propio, que anuncia en síntesis el espacio de su vida, de su historia pasada como pueblo y su futuro como proyecto que será dicho con palabras y con hechos durante toda su vida. Este apɨka por otro lado, sería el lugar donde los ancestros se reunían, donde se encuentra todo lo que guarda las informaciones del cosmos, el receptáculo tangible de la sabiduría. El principio y el fin que se hace carne, es decir materia.



Dibujo 8: Apɨka

Los antepasados míticos de los Guayaki (Cadogán, 1971: 27) son el pueblo guaraní más arcaico, su origen es subterráneo y surgen en la tierra gracias a un bello manantial de agua. El padre de los pueblos guaraní del área de Asunción surge de las profundidades de un lago y: "(…) La abuela de los mbya aparece misteriosamente al pie de una palma pindó eterna que se yergue al borde del (…) lugar de las aguas surgentes, situados en el centro de la tierra".

Sabina Kandireyu (2020) cuenta que ella buscó a sus abuelos que le cuenten historias de los primeros tiempos, ellos le dijeron que primero existía una persona, que no le gustó existir sola y buscó alguien que tenga ñee para conversar. Reflexiona que de uno que pudo usar el ñee, llegaron a ser muchas las palabras creadas o criaturas del ñee. Enfatiza también en que: "una sola es nuestra abuela, uno solo nuestro abuelo, de ahí nos hemos reproducido mucho". Aquí ella utiliza el nosotros exclusivo, que indica que solo está hablando de los guaraníes.

> (...) jokua mbɨa oiko, mbaetɨ ipöra chupe jaeiño oikovaerá, oekatëi iñeeirurä imiariirurä, mopetivae oñee hasta ahorita jeta yañemoña… mopetivae… mopetiño yande yarɨ, mopetiño yanderamɨi, jokogui yañemoña, añave yaiko no. (Kandireyu, 2020).

Sobre el origen del ser humano existen diversos mitos que han sido contados a lo largo de los años en los diferentes grupos guaraníes, por ejemplo:

> El ser creador golpeó con su vara el canasto y de esa acción se originó el varón, que es un cuerpo en forma de arco. Dios golpeó el cesto por segunda vez, ahora con una tacuara, una especie de bambú y de esta acción surgió la mujer, que es un cuerpo en forma de cesto. Las plantas de las que se fabrica el canasto, surgieron del rocío que es a su vez símbolo de Jasuka. (Chamorro, 2004, pág. 130).

La humanidad surgió del bambú y del porongo que surgen del rocío y de estas plantas se fabrica el cesto. Del porongo se fabrica la maraca del hombre y del bambú se crea el bastón de ritmo de las mujeres. Ambos son utilizados para la música y rituales en el mundo guaraní, elementos constituyentes de la vida.

Algo notable de los guaraníes en relación con lo sagrado es que ellos no piden que les den la salvación, la reivindican como un derecho. La ignorancia se supera activando la sabiduría divina presente en la condición humana. "Los guaraníes reclaman a las divinidades que les restituyan el decir, redención del decir y les permitan alcanzar buenas y bellas palabras. Por medio de la palabra el ser humano adquiere

Dibujo 9: Hombre con su Maraca y Mujer con su baston de ritmo.

características de las divinidades". (Chamorro, 2004, pág. 227).
La palabra-alma ñe'e y ayvu sería en castellano: mi palabra soy yo o mi alma soy yo.

> El mito mbyá guaraní, dice: "(…) La humanidad estaba constituida por y en la palabra, por y en la sustancia divina. Este estatuto ontológico implicaba la obligación esencial de permanecer conforme a las normas enunciadas por los dioses, es decir, existir de acuerdo con la naturaleza humano-divino. (Chamorro, 2004, pág. 58).

La palabra es central en la existencia de la persona, la determina y se despliega en función a su presencia. A continuación, se subraya la libre determinación que tiene la persona para expresar sus

palabras, pues en base a estas se configura su realidad.

> En la cosmología guaraní, es como si las personas solo pudieran existir según su propia sustancia, intentando incesantemente restaurar su relación original con las divinidades. (Chamorro, 2004, pág. 143).

La misma autora afirma que las divinidades entre los guaraníes son nuestro padre o abuelo, nuestra madre o abuela y la sabiduría o cosa que sabe, la sabiduría o aquel que sabe. Se destacan las tres por la acción decisiva que desempeñan en los relatos míticos y por la analogía que existe entre ellas y la organización social indígena.

Los mbyá guaraní, según la investigación de Cadogán (1951:5), creen en la posibilidad de purificar alma y cuerpo e ingresar a un lugar especial, sin sufrir la prueba de la muerte. Lo pueden hacer los chamanes que reciben un mensaje de su Dios tutelar, encerrándose en su casa de plegarias hasta obtener el oñemomburú. Pueden obtener este valor por las cosas buenas (ipɨaguasu, ipôra apɨ y mbaraeté) mediante la danza, la creación y el régimen alimenticio vegetariano. La danza y objetos de la danza posibilitan la encarnación de los ancestros o la canalización de la sabiduría.
La danza es tan importante porque no solo es bailar por bailar, se dice que en la danza también se obtiene el arakua (sabiduría). Se baila en círculo, en conexión con las otras personas, lo que da la posibilidad de conexión con lo sagrado y que facilita la comprensión de la vida.

Como condiciones claves para llegar a ser personas plenas, establecen tres en la recopilación de Meliá (2015): Erguirse, alcanzar la grandeza de corazón y llegar a la plenitud.

- **Erguirse:** estar vivo, que tenga un alma y una palabra alma.
- **Alcanzar la grandeza del corazón:** py'a guasu. Orar, ñemboe, ya es dar realidad a esa cosa dicha. Alcanzar la grandeza de corazón solo llega a través del esfuerzo personal por alcanzar dos virtudes que se arraigan en la palabra: la templanza y la serenidad. Palabra en este caso, como bien lo recuerda Meliá, es la prueba de que algo aconteció, de manera que decir algo ya es dar realidad a esa cosa dicha. (…) muestran en su teoría de la redención del decir, el ámbito cosmológico (…) Esperan que moderen su mutuo hablar y con ello que se alegre la tierra. Todos los seres contienen en sí el impulso para transformarse hasta alcanzar la perfección de los modelos incorruptibles que inspiraron su creación. En la cultura guaraní el chamán es el que

representa el ideal de persona y uno de los pilares del mundo.

- **Llegar a la plenitud:** Aguyje en guaraní es plenitud, perfección, calidad de completo. Es la perfección para la cual los guaraníes creen tener vocación junto con los demás seres y con la tierra entera. Yvy araguyje= tierra de tiempo-espacio perfecto.

Cadogán relata que, luego de un tiempo, la persona que postule a alcanzar la sabiduría llega al estado de madurez o perfección: aguyje, en cuyo estado debe afrontar una serie de tentaciones y, si las vence, alcanza el estado de Kandire y ese estado de indestructibilidad, que según advierto, es como la inmortalidad.

> Así los seres sobrenaturales son seres completos, conocedores de su propio modo de ser y este nivel se alcanza con la maestría de las palabras. Rezar es convertirse en palabra (ñembo'e) y no es más que palabra, diálogo, el punto de convergencia de las manifestaciones divinas.

Aguɨye era un término que se utilizaba para agradecer y en este caso llegar a la plenitud sería vivir en el agradecimiento. Actualmente en Bolivia escuché utilizar el término para hablar de maduro o madurez yaguɨye, y también como una forma de negación como para advertir, como precaución.

Así llegar al ɨvɨ maraëɨ no implicaría una migración terrenal, sino un trabajo interior en el ɨvɨ araguɨye tierra de tiempo-espacio perfecto.

Por otro lado, también distinguían un conjunto especial de seres invisibles pero que también se consideraban ava, es decir, seres humanos. Ellos son kandire, gente despojada de su cuerpo que se elevaron vivas. Al principal de ellos se le llama hermano mayor.

Antiguamente se distinguían entre las personas los mburuvicha y los guías espirituales porque tenían ciertos privilegios y responsabilidades mayores en el cuidado de la comunidad. Las personas se distinguían según la especialidad de sus tareas y la destreza en cada una de ellas.

Actualmente se afirma que una persona vale socialmente en la medida en que es parte de la comunidad y se comunica o comparte con los otros miembros de la comunidad. Así es como uno de los valores que se enseña en la cultura guaraní es justamente el ser útil, servir a la colectividad, y es lo que la educación en la familia toma como relevante:

> La educación en sociedades como la guaraní no pretende preparar al ser humano para

Foto 31.: Nélida Ortiz, Hija y Nieta

Foto 32: Raúl Hacienda

> la "experiencia nueva", sino para conformarse a los otros (internos), sin perder la capacidad de realizarse como persona y de ser útil a la colectividad como un todo. El "yo" crece con "los demás" (internos) y eso presupone que el individuo sea adiestrado tanto para hacer ciertas cosas, como para ser persona según ciertos ideales. (Chamorro, 2004, pág. 51).

Entonces la educación es un medio para fijar comportamientos, valores en la persona y cuidarlos sobre todo en el interior del grupo guaraní. Las etapas de desarrollo de la persona se marcan por ritos específicos que muestran las transiciones y la manera de concebir cada etapa.

Por ejemplo, el embarazo para los guaraníes es el resultado de un sueño; el nacimiento,

> el momento en que la palabra se asienta o procura para sí un lugar en el cuerpo del niño, oñemboapyka. La palabra circula por el esqueleto humano. Ella es justamente la que lo mantiene de pie, la que lo humaniza. (Chamorro, 2004, pág. 56).

Se toma el alumbramiento como el nacimiento de una nueva palabra en la comunidad, una nueva persona, a quien se le revela su misión en la vida, al entregarle su nombre.

Esta entrega de nombre puede realizarse desde el vientre de la madre, según los movimientos y distintas reacciones que tenga. Por ejemplo, cuando el movimiento de la criatura se da de modo continuo a partir del sexto mes, se le podría poner el nombre "guataregua" caminante. Expresando una persona que encontrará placer en los viajes; o tendrá el oficio de cazador. Si sus movimientos son poco perceptibles puede llamarse "mbiañeraä" si es varón o "kuñañeraä si es mujer, es decir "hombre pasivo" o "mujer pasiva".

La ceremonia para la puesta de nombre queda en poder de la abuela, ella define cuándo y cómo se realizará. Llegado el momento, se acerca a la mujer gestante, toca con delicadeza la zona en la cual se encuentra la cabecita del niño o la niña. Iniciado el contacto en la zona abdominal de la madre gestante, conversa con el niño o la niña. Le pide tanto a la madre como a la criatura, que se preparen para transitar por el mundo y le anuncia el nombre que llevará a lo largo de la vida. Cuando el nombre es aceptado, la criatura responde con movimientos leves; pero si el nombre no es aceptado empieza una reacción de inconformidad que la madre siente y comprende. En este caso, debe comunicar a la abuela para una segunda ceremonia, que tendrá lugar cuando la abuela reciba algún mensaje en su sueño respecto al nombre de la criatura.

En otros lugares, el especialista espiritual (ipaye o chamán) es quien asigna el nombre después del nacimiento, lo hace de acuerdo a diferentes indicadores, como el comportamiento del niño o niña, los rasgos físicos, el entorno en el que nace, la visión que tenga en este momento y también un sueño que tuvo con anterioridad al respecto. Este nombre perfila los patrones de conducta para su vida.

En el pueblo guaraní no se nace criatura, se nace persona. Una mujer guaraní no le habla como el indefenso, le habla como mayor, le dice que es el cazador, el pescador, el artista, se refiere a la persona como alguien que tiene un lugar en la comunidad, tiene una vocación, una misión.

Al dejar la niñez se realizaba el ritual ñemokuña / ñemondia para la mujer y el ritual de la inserción del tembetá para los hombres. Luego de estos rituales, la persona estaba en posibilidad de tener una pareja y familia.

> Sabina Kandireyu relata cómo se inició al principio la familia, cuando el hombre y la mujer se hacen uno solo. Cuenta que se reunieron para cuidarse e hicieron hijos. Se refiere a hacer hijos como "oyapo michiareta iñeeirura", cuya interpretación sería: "hacer hijos es hacer otras palabras-alma con quien conversar, para cuidar el mundo: "Chemiarita no kua roiko arakaevare, jaemako Kuimbae jare kuña jaeko oikoñomai jare mbiaretandive, mbia jare kuña mopeti teta iyagarenkua. Kuimbae jare kuña oñemojunta roikombaera familia, mopetiramo, michiareta oyapo. jokoguima, tenonde oiko oñemopeti jembirekorai, omenda oyoguireko, omenda, jaema jokogui, oyapo michiareta iñeeirura, oime mbaera jare jokua ope jare viakatu, imiari irura, oyapo michia". (Kandireyu, 2020).

La muerte sucede cuando la palabra ya no tiene lugar ni base, la persona se convierte con la muerte en un no existente, un no ser. Según Nimuendaju, "creen que el alma se reencarna repetidas veces en distintos cuerpos, mientras los mitos y tradiciones mbya guaraníes inducen a creer que solamente se reencarna en el esqueleto conservado y objeto de danzas, etc.". (Cadogán, 1951, pág. 200).

Los mbia creen en la reencarnación en el esqueleto conservado y en los objetos de danzas o rituales. Por esto se fija obligaciones con Ios esqueletos de los muertos, a los cuales no podían enterrar, sin antes dedicarles canciones, danzas y oraciones, de modo que no vuelvan a reencarnar allí. Estas instrucciones están contenidas el Himno de la Encarnación:

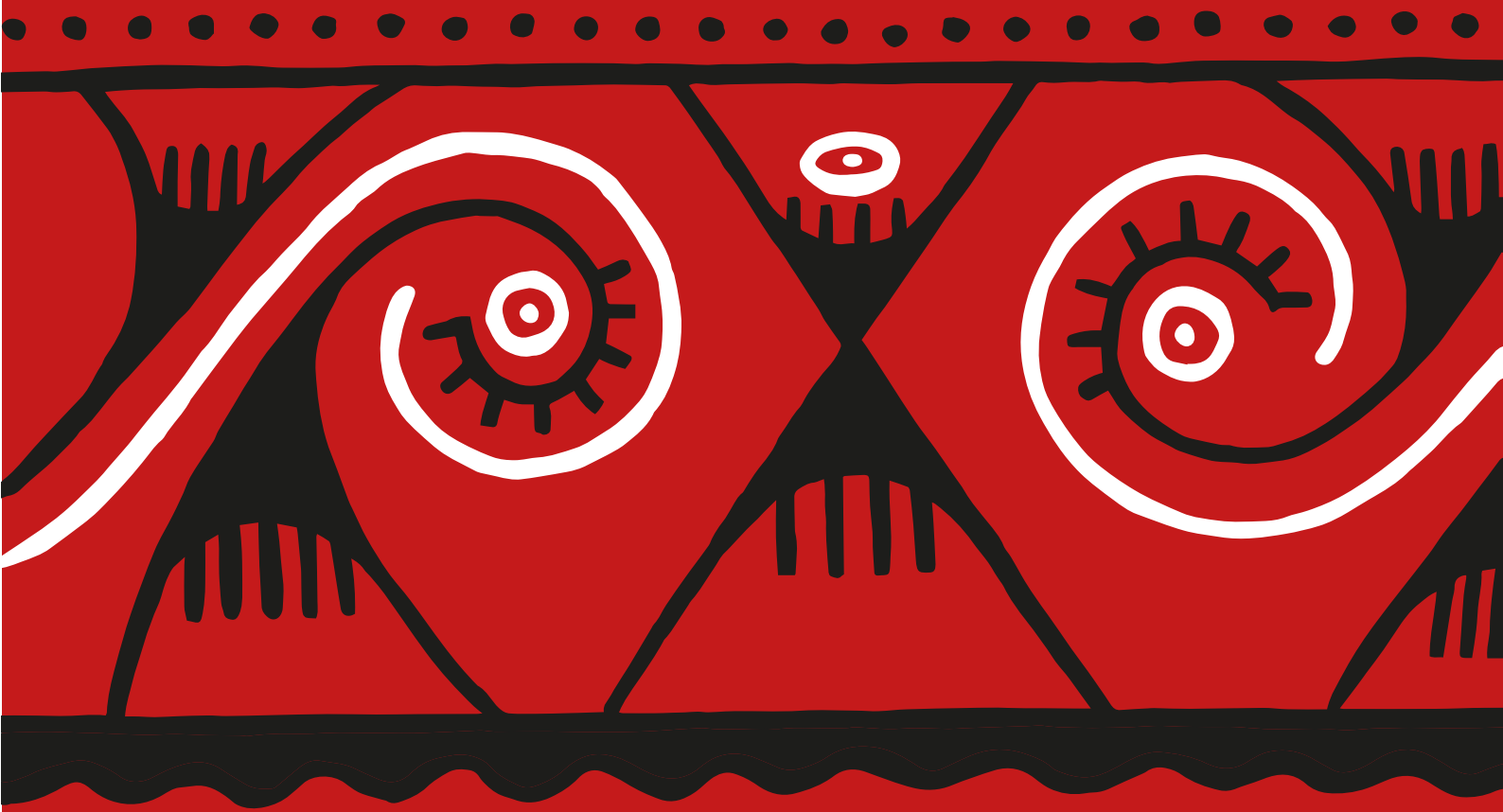
Takua-pemby py o mbo-upá Takuá Verá Chy Eté yvyra'i-kägä.	Takua Verá Chy Eté depositó los huesos de quien había portado la vara insignia (nombre religioso de los esqueletos objeto del culto) en un recipiente de cañas trenzadas.
O guero-poraéi, o guero-ñembo'e, o guero-jeroky ; o guero-aguyjé ; o guero-kandiré.	Canto, danzó, ejecutó danzas en honor de ellos ; obtuvo con ellos la perfección : obtuvo con ellos *kandire* (inmortalidad).
Kangue kue o mbo-etery , o mo-ñe'ery : Mba'é Porä kuery o moataendy Mba'é guachú rupá, o enói Takuá Verá.	Obtuvo que circulase por los huesos el Verbo ; obtuvo que circulase por ellos la palabra (alma) ; los Seres Buenos (dioses) iluminaron el lecho de la cosa grande (nombre religioso del cadáver humano) ; llamaron a Takuá Verá.

Los mbɨa guaraní, según la investigación de Cadogán, creen en la posibilidad de purificar alma y cuerpo e ingresar a un lugar especial, sin sufrir la prueba de la muerte.

Por otro lado, en la clasificación que realizan los guaraní de Bolivia, el ser humano está dentro de la categoría de los animales. Vive en el territorio y es parte de él. No se distingue como diferente de los animales por el lenguaje, pues para el pueblo guaraní tanto animales como plantas tienen ñee.

7

Noción de Progreso



Noción de progreso

Se presenta la noción de progreso relacionada con la importancia que tiene para el pueblo guaraní: 1) la vida en el presente, en el aquí y ahora y 2) La procuración de las palabras bellas que nacen o pueden ser expresadas.

En el primer punto decir que en guaraní para hablar sobre el tiempo pasado y el tiempo futuro se utiliza el mismo término: Arakae. Este hecho nos informa sobre su filosofía, nos dice que el tiempo pasado está ligado al tiempo futuro y es como si fuera uno solo, el pasado remoto y el futuro lejano. Ambos tiempos conjuncionan en el tiempo presente.

En lengua guaraní el momento es **añave** que por la descomposición del término significa: **nuestro verdadero nacer** [34] . Añave es el ahora, es un término que da cuenta de lo que significa para la cultura guaraní el momento. El ahora como ese espacio tiempo en que se vive y se comparte la vida segundo a segundo. El **ahora** es el punto de encuentro consigo mismo, con la familia, con la comunidad y con el entorno.

A esta noción de vivir en el presente, Enrique Camargo acota que la dimensión para medir el progreso es principalmente la felicidad (yeroviakatu) y el compartir (mborerekua) con respeto.

> El progreso no es cuánto se tiene o se acumula, es más bien cuánto y cómo se disfruta la vida y cuál es la capacidad para hacer que las familias y la comunidad tengan las mejores condiciones para disfrutar de forma plena una vida mejor. El progreso es íntegro y tiene que ver con la riqueza interior de cada hombre y mujer que forma parte de la comunidad guaraní, pues comprender el progreso separado de la base cultural sería muy engañoso y destructor de la cultura guaraní.
>
> En el estado ideal del pueblo guaraní prevalece el yeroviakatu, "la felicidad de las personas y la colectividad sin exclusión". ***La felicidad es la consecuencia de la felicidad de otros y no se obtiene a costa de otros.*** (Camargo, 2004, pág. 26).

Además de lo dicho en este fragmento, Enrique Camargo, pone de manifiesto que para hablar de progreso se requiere mejores condiciones de sustento básico.

Estas condiciones son materiales, porque al estar en contacto con otra cultura diferente a la guaraní, la

[34] Ayreyu, Herlan. Diccionario Guaraní (2019).

Foto 33: Arete

forma de vida en el territorio va cambiando, y sobre todo la forma de vivir y pensar, así como la composición del territorio en sí. Esta reflexión es fruto de su experiencia de vida en la comunidad y llega a ser un mandato o norma para guiar el comportamiento de las generaciones venideras. El decía que el podría vivir como antes en la comunidad, pero seguramente para sus hijas o hijos sería difícil, porque ya habían nacido en otro tiempo y estaban acostumbrados a vivir de otra manera.

Por su parte, Marcia Mandepora nos dice que el compartir es un indicador de progreso. Podemos medir este progreso a través de los hechos, porque los hechos son los que describen a una persona. Los hechos dicen más que el discurso que exprese y más que el comportamiento ideal que se espera de dicha persona.

> Cada persona puede sentirse una persona plena, puede ser una persona que realmente ha progresado, porque vive una vida plena. Una persona puede no tener nada (material) pero por ahí es feliz (…) como equilibramos en nuestra manera de ser, el ser yo realmente como persona, con pensamientos, sentimientos, cómo vivimos en plenitud eso lo que somos, en equilibrio, con otras cosas necesarias que hace parte de nosotros, de mí. Cómo yo vivo plenamente, comparto esas cosas con la gente que yo quiero, eso sería. (Mandepora, 2020).

Otro aspecto que se valora en la nación guaraní es recibir visitas y ser visitado. Son visitados o visitan quienes pueden ofrecer algo a las personas de la comunidad y en sentido de reciprocidad, son visitados también quienes pueden recibir algo.
En este caso, no solo se refiere a ofrecer o recibir bienes materiales, sino a ofrecer el tiempo para conversar, para escuchar, para compartir. Una base de la filosofía guaraní es que no es necesario pedir a otra persona algo que necesita, porque gracias a ese compartir, habrá alguien que está observando lo que la otra persona necesita y le será dado.

> Es algo de lo que tú te puedes preciar, te esfuerzas (…) Te vas a preciar de cuánto puedes ofrecer a los demás. Si tienes la visita de las personas mayores en tu casa, quiere decir que tú eres una persona próspera, una persona que ha logrado un desarrollo, pero para dar.
> Yo creo que, con ese tipo de pensar, de manejo de la economía y esa forma de prestigio

Foto 34: Tejido Karakarapepo a Ambos Lados

> que se ve en la comunidad, también se ha evitado que tengamos en las ciudades a los niños guaraníes pidiendo como vemos otros pueblos indígenas que salen a las calles a pedir, a extender la mano. Porque ***no es culturalmente aceptable eso de ir a pedir, porque la cultura te lo ofrece, no espera a que tú se lo pidas.*** (Ayreyu, 2020).

Y para iniciar ese proceso hacia el progreso, la persona tiene que ser capaz de sostenerse a sí misma (yekou), llegar a ese estado de madurez (yaguɨye) que le va permitir compartir con las otras personas y entender la vida desde el agradecimiento permanente.

Explica Marcia Mandepora que el guaraní vive a plenitud cada momento, cada minuto y no guarda las cosas, no es de la cultura de la acumulación. Y esa práctica cuestionada por otros, es una forma precisa de planificación para que la vivencia del presente sea en toda su plenitud, de ese modo se da la primacía de la felicidad sobre otras cosas.

Conversando con Sabina Kandireyu, me decía que no hay que preocuparse fatalmente por lo que vaya

pasar en el futuro, sino, tener confianza y fe en que todo estará bien y hacia adelante, que lo importante es estar bien ahora. Luego, ella cuenta que se vino a vivir a Santa Cruz porque su esposo consiguió un trabajo estable y cuando sus hijos le preguntan: ¿Qué quiere comer?, Ella lo que desea es achi, atipiriru, guandaca, o esa agua dulce que tomaba en Isoso y que desde hace mucho tiempo no toma.

Otro elemento para analizar es la economía guaraní, que se ha definido como yopoi o jopoí, que etimológicamente significa: "entre nosotros no nos aferramos a nada, nos soltamos" o "estar ahí y dejarse ir". Este es justamente el principio de dar y recibir, de la reciprocidad. Un nivel bastante avanzado de filosofía de vida que orientaba las prácticas de este pueblo, que no ostentaba altares ni cultos a estatuas, sino que consideraba la vida y su disfrute comunitario como pilar de su espiritualidad.

> Define un modo de estar en el mundo y una cultura en que la distribución e intercambio de bienes se hace no solo de una manera justa, sino también digna, libre y alegre. Se es más feliz dando que recibiendo. Convidar y dar de comer y de beber al convidado es el centro de la fiesta guaraní (…). La economía comienza por la fiesta (…). El convite y la fiesta, son el primero y el último producto de esta economía de trabajo. (Meliá, 2015).

Se resume con este término yopoí o jopoí una forma de organizar la vida, concluyendo que el verdadero pobre no es el que no tiene nada para sí, sino el que no tiene nada para dar. Y este principio es, a su vez, un valor que aporta la cultura guaraní para lograr una sociedad más armónica. Nos deja claro que la acumulación que ha sido normalizada en la sociedad no es la única opción. Se puede vislumbrar otro horizonte para la forma de pensar y vivir en el territorio, una forma que deje respirar al planeta y contribuya a su cuidado.

Bibliografía

Ayreyu, Elsa. (17 de agosto de 2019). Arcoiris. (H. Ayreyu, Entrevistador).

Ayreyu, Herlan. (2019). Diccionario guaraní. Santa Cruz: Inédito.

Ayreyu, Herlan. (3 de diciembre de 2020). Cosmos, naturaleza y persona. (H. Villalta, Entrevistador).

Ayreyu, Herlan. (24 de marzo de 2021). Cosmología. (H. Villalta, Entrevistador).

Batalla, E. y De Castro, Viveiros. (1986) 104 Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendajú. Revista do patrimonio. Histórico e artístico nacional. N.º 21.

Cadogán, León. (1951). Mitología en la zona guaraní. América Indígena, 195-207.

Cadogán, León. (1959). Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Universidade de São Paulo. Boletín N.º 227. Antropología N.º 5: São Paulo. Extraído de: http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:cadogan-1959-ayvu

Cadogán, León. (1971). Fluye del árbol la palabra. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica NSA.

Camargo, Enrique. (2004). El concepto de progreso en la cultura guaraní. En GTZ, ¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. (Pág. 188). La Paz: Fundación PIEB.

Camargo, Enrique. (19 de septiembre de 2020). Noción de progreso. (H. Villalta, Entrevistador).

Camargo, Enrique. (2021). Cuento sobre el cuidado de las fuentes de agua. Inédito.

Camargo, Enrique. (2021). Informe de reunión de socialización de documento cosmología, agua y ser humano. Inédito.

Chamorro, Graciela. (2004). Teología Guaraní. Quito: Abya Yala.

Kandireyu, Sabina. (21 de Septiembre de 2020). Cosmología, naturaleza, persona y agua. (H. Villalta, Entrevistador).

Kandireyu, Sabina. (10 de octubre de 2020). Noción de progreso y cosmología. (H. Villalta, Entrevistador).

Mamani, David. K. (5 de julio de 2019). Agua en la nación guaraní. (Grupo de whatsapp Yaguapara, Entrevistador) Inédito.

Mamani, David. K. (25 de agosto de 2019). Ceremonia del agua. Rituales guaraní. Santa Cruz de la Sierra, Andrés Ibañez, Bolivia. Inédito.

Mandepora, Marcia. (3 de Diciembre de 2020). Cosmos, naturaleza, agua y personra. (H. Villalta, Entrevistador).

Melià Bartoloméu, Georg Grûnberg, Friedl Grûnberg. (1976) Los Paĩ – Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Centro de estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Asunción. Extraído de: www.etnolinguistica.org. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú.

Melià, B. (2015). El buen vivir se aprende. Sinéctica. Revista Electrónica de Educación. 10.

Ortiz, E. y Caurey, E. (2011). Diccionario Etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia. La Paz: Plural.

Quintanilla, Marlene. Patrimonio Natural en representación de FAN - Bolivia. Programa Diálogos por el agua en fecha 26/05/2021. Consultado en:
https://www.facebook.com/SaguapacSCZ/videos/743840009621007/

Riester, Jurgen. (1984). Textos sagrados de los guaraní en Bolivia. Cochabamba: Los amigos del libro.

Riester, Jurgen. (1998). El gran fumar. Santa Cruz: APCOB.

Schaden, Egon. (1913) Aspectos fundamentais da cultura guarani. Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo. Extraído de: www.etnolinguistica.org. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú.

Zolezzi, G. y. (1984). Principios del bien y del mal. Cochabamba: Poligraf.

LISTADO IMÁGENES, DIBUJOS Y FOTOGRAFÍAS

Nº	Título	Año	Autor/Autora
Imagen 1	Mapa territorio. Comunidades guaraní	2018	Consejo Indigenista Misionero del Brasili (CIMB)
Foto 1	Isidora Cardozo	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 2	Comunidad Guaraní	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 3	Escuela guaraní	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 4	Neblina	2019	Haydee Villalta Rojas
Foto 5	Manantial	2021	Haydee Villalta Rojas
Foto 6	Ñandú	2021	Haydee Villalta Rojas
Dibujo 1	Colibrí	2021	Liliana Cuéllar Vargas
Foto 7	Sumurucucu	2019	Haydee Villalta Rojas
Foto 8	Paisaje Charagua	2020	Haydee Villalta Rojas
Foto: 9	Cataratas de Iguazú	2009	Haydee Villalta Rojas
Foto 10	Camino y tío José	2019	Haydee Villalta Rojas
Foto 11	Instrumentos musicales	2019	Haydee Villalta Rojas
Foto 12	Tabaco	2019	Haydee Villalta Rojas
Foto 13	Cántaro de chicha	2017	Haydee Villalta Rojas
Dibujo 2	Ipayereta en el ritual del gran fumar	2021	Carlos Arredondo
Dibujo 3	Dibujo tigre gente	2021	Liliana Cuéllar Vargas
Foto 14	Maizal	2020	Haydee Villalta Rojas
Dibujo 4	Oso Hormiguero	2021	Carlos Arredondo
Foto 15	Ipaye Ivo	2016	Haydee Villalta Rojas
Dibujo 5	Mboi la dueña de las aguas	2021	Carlos Arredondo
Dibujo 6	Origen de los ríos. Toborochi (Samou)	2021	Liliana Cuéllar Vargas - Carlos Arredondo
Dibujo 7	Zorro	2021	Liliana Cuéllar Vargas
Foto 16	Mujeres en la playa	2004	Herlan Ayreyu Cuéllar

Foto 17	Mujer lavando ropa en Kaipependi	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 18	Guareno pepo. Harrisia pomanensis	2020	Herlan Ayreyu Cuéllar
Foto 19	Ñakaraguairäguasu. Céreus validus y cereus kroenleinii	2020	Haydee Villalta Rojas
Foto 20	Monvillea cavendishii (sipiria)	2021	Internet
Foto 21	Guachi. Heimia salicifolia	2020	Herlan Ayreyu Cuéllar
Foto 22	Guayapa. Pereskia sacharosa	2020	Herlan Ayreyu Cuéllar
Foto 23	Sainipomo. Opuntia paraguayensis (tuna, nopal)	2021	Enrique Camargo
Foto 24	Taperächi. Clavel del aire (tillandsia bryoides)	2021	Haydee Villalta Rojas
Foto 25	Inooka (atajado con aguapei, purificador natural) y Inooka sin aguapei (sin purificador natural).	2020	Enrique Camargo
Foto 26	Movillea Caevendishii (Siripa)	2021	Haydee Villalta Rojas
Foto 27	Aguararapia	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 28	Taringuimi	2020	Herlan Ayreyu Cuéllar
Foto 29	Marcia Mandepora y Felicia Barrientos		Haydee Villalta Rojas
Foto 30	Reunión comunal en La Brecha		Haydee Villalta Rojas
Dibujo 8	Apyka	2021	Liliana Cuéllar Vargas - Carlos Arredondo
Dibujo 9	Hombre con su maraca y mujer con su bastón de ritmo		
Foto 31	Nélida Ortiz, hija y nieta	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 32	Raúl Hacienda	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 33	Arete	2018	Haydee Villalta Rojas
Foto 34	Tejido Karakarapepo a ambos lados	2020	Haydee Villalta Rojas

COSMOLOGÍA AGUA Y SER HUMANO

Nación Guaraní

El presente documento es resultado de una investigación sobre la cultura del agua cuyo objetivo fue describir la concepción del agua en el pueblo guaraní, con la intención de encontrar los pilares que la sostienen.

Como la filosofía guaraní nos enseña que no se pueden separar los elementos del todo, al avanzar en la investigación, reflexionamos sobre el agua y, por tanto, sobre la vida y su entendimiento.
Encontramos en la filosofía guaraní una esperanza para la humanidad, que queremos compartir como un tesoro que nos permita escuchar, sentir y vivir con sabiduría.

SAGUAPAC
El agua de todos